N° 3 1951 Mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS » ET L'ÉCRITURE SAINTE

Ainsi que l'observe le P. Levie dans sa note sur l'Encyclique (*Nouvelle Revue Théologique*, 1950, p. 790-791), le document pontifical énumère *quatre erreurs* relatives à l'interprétation de la Sainte Ecriture. Ces erreurs ne sont pas neuves, mais elles s'obstinent à ne pas tenir compte d'affirmations doctrinales solidement acquises dans l'enseignement catholique et découlant toutes d'une saine intelligence de l'inspiration des Livres Saints.

Tous les Livres inscrits par l'Eglise au canon des Ecritures inspirées ont Dieu pour cause principale et l'hagiographe pour cause instrumentale. La causalité divine, en quoi consiste l'inspiration, s'est exercée durant toute la composition de chacun de ces livres, depuis la première ligne jusqu'à la dernière, depuis le livre de la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. L'effet formel de cette inspiration divine est l'inerrance, qui est aussi étendue que l'inspiration elle-même.

Première erreur. — Comment dans ces conditions peut-on parler encore d'une inerrance limitée uniquement à ce qui concerne les vérités morales et religieuses ?

Même si l'on s'accordait à reconnaître que la seule fin poursuivie par Dieu dans l'inspiration était de livrer par écrit un certain nombre de vérités religieuses et morales en les présentant dans un cadre littéraire déterminé, il resterait qu'outre ces vérités le cadre littéraire lui-même est inspiré. Il faut donc affirmer que l'inerrance s'étend également à ce cadre. Il va sans dire que la vérité du procédé choisi par Dieu lui-même pour mettre en relief les affirmations relatives à la foi et aux mœurs doit être jugée en tenant compte des divers genres littéraires utilisés par les auteurs sacrés.

Deuxième erreur. — C'est encore manifestement une fausse intelligence de l'inspiration qui se trouve à la base de la deuxième erreur : distinction entre le sens divin caché, seul infaillible, et le sens humain.

L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » avait cependant insisté avec toute la clarté désirable sur *le seul sens* qui se trouve *partout* dans l'Ecriture et qui est *le sens littéral.* Ce sens littéral, qui est aussi *le sens théologique* des textes sacrés, est celui qui a été connu et voulu *conjointement* par l'auteur principal qui est Dieu et par la cause instrumentale (intelligente et libre) qui est l'hagiographe humain. C'est à la découverte et à l'établissement de ce sens littéral que doit tendre d'abord et surtout le travail des exégètes catholiques.

Il peut arriver que dans certains passages de l'Ancien Testament Dieu ait voulu une signification spirituelle ou typique qu'a ignorée l'hagiographe ancien et que Dieu se réservait de révéler dans le Nouveau Testament. Mais loin d'être un sens divin caché, ce sens typique est révélé par Dieu et ne peut être affirmé que dans la mesure exacte où l'on peut établir qu'il a été révélé.

Ne parlons pas des sens dits accommodatices : l'Eglise ne les condamne pas, si l'on en use avec modération, surtout pour mettre en lumière dans la prédication les choses de la foi et des mœurs, mais l'exégète ne doit jamais perdre de vue que le sens accommodatice qui n'est ni connu, ni voulu comme sens scripturaire, ni par l'auteur principal, ni par l'auteur humain, n'est pas en réalité un sens de l'Ecriture et qu'il ne peut donc en aucune manière être présenté comme un sens divin caché.

Troisième erreur. — Elle consiste à vouloir interpréter l'Ecriture sans tenir compte ni de l'analogie de la foi, ni de la tradition de l'Eglise. Si la seconde erreur méconnaissait que le sens voulu par Dieu est celui qui est voulu par l'auteur humain, la troisième erreur va en sens inverse : elle oublie que le sens de l'auteur humain est identiquement le sens voulu par Dieu et qu'en cela consiste précisément l'inspiration.

Mais comment reconnaître avec certitude la richesse de cette signification humano-divine, si ce n'est en tenant compte à la fois, comme le rappelle l'Encyclique « Divino afflante Spiritu », de l'aspect humain et de l'aspect divin des Saintes Ecritures ?

Il est évident que, pour fixer le sens d'un texte biblique, il faut d'abord recourir à l'ensemble des moyens scientifiques dont nous disposons aujourd'hui et qui sont utilisés quand il s'agit de l'interprétation d'un texte ancien quelconque : critique textuelle, enquête philologique, critique littéraire et historique, recours à l'archéologie, au folklore, à l'histoire comparée des religions, etc.

Mais quand il a terminé cette enquête vaste et compliquée, l'exégète catholique sait que, pour bien des textes, il n'a parcouru que la moitié du chemin. C'est que les textes qu'il manie ne sont pas seulement d'un homme, ils sont en même temps de Dieu. L'hagiographe, en écrivant à la manière humaine, a exprimé une pensée divine.

Pour rejoindre exactement cette pensée divine, les moyens humains

d'investigation ne suffisent pas. « Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo facta est », dit sagement le vieil auteur de l'Imitation de Jésus-Christ. Où donc trouver cet Esprit vivant qui a présidé à la composition des Livres Saints, si ce n'est dans l'Eglise du Christ ? Plus heureuse que le prophète Elisée qui n'avait reçu que les deux tiers de l'esprit de son maître Elie, l'Eglise a reçu en plénitude l'Esprit de son divin fondateur et Jésus a pu dire à ses Apôtres : « Spiritus Sanctus... suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis et inducet vos in omnem veritatem ».

C'est donc le droit et le devoir du Magistère ecclésiastique de rappeler à ceux qui seraient tentés de l'oublier, qu'il a reçu la mission de garder et d'interpréter infailliblement la Sainte Ecriture. C'est d'autre part la joie de l'exégète catholique de savoir qu'il trouve dans l'analogie de la foi, la tradition de l'Eglise et les directives de l'autorité bien comprises, les garanties dont il a besoin pour conduire son travail exégétique à des conclusions fermes et sûres.

Quatrième erreur. — Elle est celle de ceux qui voudraient *substituer* à l'interprétation littérale de la Bible une exégèse dite symbolique et spirituelle.

Si l'on accepte pleinement le sens humano-divin de l'Ecriture Sainte suivant les principes qui viennent d'être rappelés, on comprend difficilement ceux qui, attaquant cette exégèse littérale, voudraient lui substituer une autre interprétation.

Et cependant, nous dit le Souverain Pontife, certains prétendent que les livres de l'Ancien Testament restent aujourd'hui dans l'Eglise fermés comme une fontaine scellée, alors que, par l'exégèse symbolique et spirituelle, ils redeviendraient intelligibles à tous. Par le même procédé, prétendent-ils encore, s'évanouiraient toutes les difficultés qui n'entravent que ceux-là qui restent attachés au sens littéral des Ecritures.

Ouvrir au peuple chrétien la fontaine de l'Ancien Testament, tout en dissipant les difficultés soulevées de nos jours contre l'Ecriture, voilà certes des préoccupations apostoliques et apologétiques qui seraient dignes des plus vifs éloges, si, dans le cas présent, elles ne conduisaient en fait à la ruine de la saine exégèse. Il ne s'agit de rien moins que d'abandonner le vrai sens de la Bible, pour lui substituer quoi ?

Faut-il rappeler que l'autorité ecclésiastique a dû intervenir déjà antérieurement pour défendre, contre les attaques dont elle était l'objet, l'étude du sens littéral telle qu'elle n'a cessé d'être recommandée dans l'Eglise, surtout à partir de « Providentissimus Deus » (18 novembre 1893) jusqu'à « Divino afflante Spiritu » (30 septembre 1943) ? Cette dernière encyclique peut être appelée « la grande charte du sens littéral ».

Faut-il remettre en mémoire que ces attaques se coloraient des motifs les plus édifiants, apparemment du moins ? On osait attirer l'attention des plus hautes autorités sur le danger très grave que faisait courir à l'Eglise et aux âmes la méthode scientifique dans l'étude et l'interprétation de la Sainte Ecriture. On n'hésitait pas à condamner les études bibliques telles qu'elles se pratiquent actuellement dans l'Eglise catholique. On allait même jusqu'à déclarer, avec une candeur désarmante, que pour comprendre la Bible, point n'était besoin d'études, seule une pieuse méditation suffisait.

C'est à ces attaques que répondit une lettre vigoureuse adressée par la Commission Biblique Pontificale à l'épiscopat italien (20 août 1941) (1). On voit se dessiner dans ce document les premiers linéaments de l'Encyclique « Divino afflante Spiritu », parue deux ans plus tard.

Il est incontestable que, depuis les origines chrétiennes, le sens figuratif de l'Ancien Testament a nourri la piété des fidèles, alimenté de nombreux commentaires, inspiré les poètes et les artistes. Les œuvres merveilleuses créées à la gloire du sens symbolique de la Bible constituent un trésor digne du plus grand respect, mais ce n'est pas une raison pour vouloir *remplacer* le sens littéral de l'Ecriture par des méditations et des exhortations, pieuses peut-être, édifiantes parfois, mais souvent sans aucun fondement dans le sens littéral. Et quoi que puissent en penser les partisans de l'interprétation symbolique, ce n'est pas là ouvrir à tous la fontaine (scellée, selon eux) de l'Ancien Testament.

Quant à prétendre que l'interprétation symbolique évite les difficultés que rencontre l'étude du sens littéral, c'est là pratiquer la politique de l'autruche qui croit échapper au chasseur en mettant la tête sous l'aile. Il ne faut pas se réfugier dans le sens symbolique pour esquiver les difficultés. Celles-ci doivent être résolues sur le plan même du sens littéral.

Qu'il reste quelque chose à faire dans ce domaine, c'est ce que l'Encyclique « Humani Generis » reconnaît elle-même, quand elle traite des rapports entre la foi et les sciences positives, et plus particulièrement des rapports entre la foi et les sciences historiques.

*
* *

Les rapports entre la foi et les sciences positives.

Les problèmes soulevés par ces rapports sont touchés dans la troi-

(1) On trouvera le texte de ce document avec un commentaire pertinent et plein de verve du R. P. Vaccari, Vice-Recteur de l'Institut Biblique Pontifical, dans les *Periodica* (t. XXXI, 15 février 1942, p. 83-87). Voir aussi *N.R.Th.*, 1945, p. 244; 1946, p. 768-770.

sième partie de l'Encyclique (voir le résumé présenté dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 792-793).

Nous dirons d'abord un mot de l'origine du corps humain et du polygénisme, *pour autant que ces questions touchent à l'exégèse* (2). Nous parlerons ensuite plus longuement de l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse.

Origine du corps humain et polygénisme.

Si l'on prend au pied de la lettre les récits bibliques relatifs aux origines de l'humanité, il est manifeste que le polygénisme n'y trouve aucun appui : cette conception est totalement en dehors des perspectives bibliques; de la Genèse à saint Paul et aux Actes des Apôtres, on ne rencontre qu'une seule manière de voir : l'humanité répandue sur la surface de l'« oikoumenè » descend du couple primitif unique. Et c'est ainsi que par un seul homme tous ont été constitués pécheurs, comme, par un seul Rédempteur, tous sont constitués justes.

Quant à la première origine de ce couple unique, la Bible ne favorise pas davantage la théorie suivant laquelle le corps humain aurait été tiré d'une matière déjà existante et vivante. Selon le récit que l'on considère généralement comme le plus ancien, Jahvé-Elohim aurait tiré le premier homme de l'argile du sol, comme le potier fait son vase. Il aurait ensuite constaté qu'il n'était pas bon que l'homme fût seul et il se serait résolu à donner à sa créature une aide semblable à elle. Il aurait dans ce but créé tous les animaux et les aurait amenés à l'homme. Ce dernier n'ayant pas trouvé dans le monde animal cette aide semblable à lui, Jahvé-Elohim se serait remis à l'œuvre et aurait tiré de l'homme lui-même la femme, auxiliaire et complément de l'homme. On admettra bien volontiers qu'il y a lieu de mettre en relief le caractère populaire de ce récit, mais on ne parviendra pas pour autant à supprimer sa nette opposition à toute origine du premier couple humain conçue comme un stade dans l'évolution des espèces vivantes.

Suivant l'autre récit que l'on s'accorde à attribuer au document dit « sacerdotal », Elohim crée par la puissance de sa seule parole. D'après la teneur de cette narration, moins anthropomorphique que la précédente, c'est dans le même instant que le premier couple humain sort du néant et surgit dans l'être comme le couronnement de toute la création visible. Encore une fois, cette conception s'oppose à l'idée de l'origine du corps humain à partir d'une matière préexistante et vivante. Elle est plutôt en faveur d'une création directe par Dieu du premier couple, corps et âmes.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation qu'il convient de donner de ces

(2) Le rapport de ces questions avec les sciences biologiques et anthropologiques doit être étudié dans un autre article.

récits bibliques, les directives de l'Encyclique concernant tant la doctrine de l'évolution que le polygénisme s'inspirent bien plutôt des exigences du dogme catholique pris dans son ensemble que de la seule Écriture.

Cette dernière, avons-nous vu, prise au pied de la lettre, semble également opposée à l'évolution tout comme au polygénisme. D'autre part, l'attitude de l'autorité suprême n'apparaît pas identique en face de ces deux questions.

L'Église ne permet pas à ses fidèles d'adhérer à l'hypothèse du polygénisme, car on ne voit aucun moyen d'accorder pareille doctrine avec l'enseignement traditionnel concernant le péché originel.

Mais, pour ce qui a trait à l'hypothèse de l'évolution, tout en imposant la plus grande modération et la plus grande prudence, eu égard à ce qui pourrait se trouver dans les sources de la révélation, tout en défendant de présenter cette hypothèse comme un fait certain et dûment établi, tout en exigeant la soumission au jugement de l'Église, l'Encyclique n'interdit pas que cette hypothèse soit l'objet de recherches et de discussions de la part des savants de l'un et l'autre parti.

En n'interdisant pas l'examen de l'hypothèse d'une évolution restreinte, qui maintient selon la foi catholique l'immédiate création des âmes par Dieu, l'Église ne semble-t-elle pas insinuer que, contrairement à ce qui est le cas pour le polygénisme, elle ne voit pas d'obstacle insurmontable à accorder éventuellement pareille doctrine avec le dogme catholique ?

Et dans la mesure même où cet accord serait considéré comme possible, n'aurions-nous pas une indication sur la manière d'interpréter les récits bibliques concernant l'origine du premier couple humain?

Ces récits, pris au pied de la lettre, ne seraient-ils pas une barrière infranchissable à toute idée d'évolution ? Et au cas où l'accord envisagé serait déclaré possible, ne deviendrait-il pas clair que ces récits doivent être autrement interprétés ? Mais comment ?

Nous sommes ainsi amenés à une question soulevée par l'Encyclique et qui touche directement à l'exégèse : les rapports entre la foi et les sciences historiques et, plus spécialement, le problème de l'interprétation des onze premiers chapitres de la Genèse.

La question des premiers chapitres de la Genèse.

L'interprétation des récits bibliques généralement considérés comme historiques est peut-être la question la plus délicate qui soit pour l'exégèse catholique. La preuve en est dans la difficulté que certains éprouvent à suivre correctement les directives de l'autorité sur ce point précis. C'est ainsi que le passage de « Providentissimus » relatif aux sciences historiques a été parfois trop largement interprété et a nécessité une mise au point dans « Spiritus Paraclitus ». C'est ainsi

encore que la lettre de la Commission Biblique à l'archevêque de Paris (16 janvier 1948) a été pour d'aucuns le point de départ, nous dit l'Encyclique « Humani Generis », d'une interprétation trop libre des Livres historiques de l'Ancien Testament.

On sait que cette lettre visait plus spécialement les onze premiers chapitres de la Genèse. Elle reçoit dans l'Encyclique récente une interprétation officielle.

« Cette interprétation, dit très bien le R. P. Levie (*N.R.Th.*, 1950, p. 793), ne restreint en rien le sens et la portée du document précédent, mais le confirme en tous points, en précisant la tâche future des exégètes en ce domaine ».

En résumé, l'Encyclique accorde que ces chapitres ne sont pas de l'histoire à la manière des grands historiens grecs et latins ou à la manière des maîtres de notre temps, mais elle affirme que ces mêmes chapitres appartiennent cependant en un sens véritable au genre historique. Elle demande aux exégètes, comme une tâche encore à réaliser, d'explorer et d'établir la nature de ce genre historique très spécial. Pour les aider dans ce travail, quelques jalons sont indiqués.

Suivons-les fidèlement pour essayer, à titre d'exemple, de commenter dans l'esprit de l'Encyclique les récits de création.

Les récits de création.

Nous partirons d'un point de vue déjà admis par le décret de la Commission Biblique du 27 juin 1906 (Denzinger, 1999) et réaffirmé par la lettre de la même Commission à l'archevêque de Paris : il y a lieu d'admettre que le rédacteur final de la Genèse a utilisé des documents préexistants.

Depuis longtemps, on considère comme un résultat définitivement acquis par la critique littéraire l'existence dans les onze premiers chapitres de la Genèse de deux documents principaux, l'un plus ancien, l'autre notablement plus récent. Le rédacteur a accordé la préférence au document le plus récent et en a fait le cadre fondamental de son œuvre : ce document est appelé « sacerdotal » parce qu'il présente des caractères qui lui assignent comme origine un milieu de prêtres.

Dans ce document servant de cadre, le rédacteur aurait inséré des récits ou des fragments de récits empruntés à un second document beaucoup plus ancien, d'allure bien plus anthropomorphique, et que l'on a pris l'habitude de désigner comme étant le document « jahviste », parce que le plus habituellement Dieu y est appelé par le nom propre qu'il portait chez les Hébreux : « Jahvé ».

C'est ainsi qu'on a établi depuis longtemps qu'au récit sacerdotal de la création, qui se lit au premier chapitre de la Genèse, font suite, au second chapitre, des fragments du récit jahviste du même fait.

Si les conclusions de critique littéraire que nous venons de résumer

répondent à la réalité des faits, on ne s'étonnera pas de constater que Jahviste et Sacerdotal ont chacun une manière propre d'envisager la création.

Le Jahviste nous présente une cosmogonie sèche, ainsi qu'il apparaît dans la description qu'il nous donne de l'état primordial des choses : « Il n'y avait encore sur la terre aucun arbrisseau des champs, aucune herbe des champs n'avait encore germé, parce que Jahvé Elohim n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre et que les hommes n'existaient pas pour cultiver le sol, mais un fleuve montait de la terre et abreuvait toute la surface du sol ».

Pour les anciens Sumériens et Sémites, la fertilité du sol est assurée à la fois par les eaux d'en haut (la pluie) et par les eaux d'en bas (les sources). Après avoir dit qu'il n'avait pas encore plu, le Jahviste ajoute tout naturellement que déjà les eaux d'en bas faisaient leur apparition : nous interprétons l'hébreu « êd » comme un vieux terme traditionnel des récits cosmogoniques pour désigner le grand fleuve souterrain qui monte par les sources et abreuve la surface du sol.

Mais l'eau des sources ne fertilise le sol qu'à une condition : il faut que l'homme soit là pour construire digues et canaux et accomplir tous les travaux nécessaires à l'irrigation. De plus, l'importance des eaux de pluie est capitale, car habitants du désert et Palestiniens connaissaient bien ces ruisseaux qui n'avaient de l'eau que pendant la saison des pluies. Pour se rendre compte de la grande importance de la pluie chez les Hébreux, il suffit de constater que leur langue possédait non seulement plusieurs mots signifiant « pluie » en général, mais encore des termes particuliers pour chaque pluie périodique : pluie précoce d'octobre et de novembre, pluie normale de l'hiver qui dure de la mi-décembre au milieu ou à la fin de mars, pluie tardive, fin mars et avril. La régularité et le débit suffisant de ces diverses pluies sont une condition rigoureuse de la fertilité du sol.

Dans la cosmogonie du Jahviste, l'eau est l'élément ami. Ce récit représente les conceptions que pouvaient se faire de l'origine des choses les habitants des déserts de Syrie et d'Arabie, comme aussi ceux de la terre de Canaan.

La cosmogonie du Sacerdotal, par contre, est aquatique. Chez lui, la terre aux origines est noyée, ensevelie sous les eaux et l'eau est un élément hostile dont Elohim doit triompher pour organiser l'univers. Le récit du Sacerdotal est celui d'une civilisation qui a dû gagner la terre sur l'eau, comme ce fut le cas en Mésopotamie, par exemple.

Voici comment le Sacerdotal se représente l'état du chantier sur lequel arrive Elohim au premier jour de son opération créatrice. La terre n'est pas encore la terre : elle n'est qu'un « tohu-wa-bohu », un immense désert absolument vide et d'ailleurs complètement immergé sous les eaux du « tehôm » primordial, l'immense océan des origines.

Sur cet océan règnent d'épaisses ténèbres (choshek) et le vent d'Elohim soulève ses flots.

Si l'état primitif des choses est conçu différemment par les deux documents, il en va de même des opérations créatrices.

Du récit jahviste, nous l'avons dit, ne sont conservés que des fragments, mais ils suffisent pour donner une idée de la manière dont cet auteur envisageait l'apparition des différents êtres.

La création jahviste de l'homme. — Il y avait d'abord l'homme : « Jahvé-Elohim modela l'homme de l'argile du sol et il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant » (*Genèse*, II, 7).

Le verbe que nous traduisons par « modeler » est en hébreu « jatzar » qui donne « jôtzêr » (le potier) et « jetzer » (l'argile plastique et aussi l'objet modelé). Nous sommes de toute évidence en présence de la conception du « dieu-potier » universellement répandue dans l'antiquité : on la retrouve chez les Sumériens, les Assyro-Babyloniens, les Egyptiens, dans les auteurs grecs et latins, comme aussi chez un bon nombre de peuples dits primitifs.

Entre beaucoup d'autres récits rassemblés par les amateurs de folklore citons celui-ci emprunté aux Maoris de la Nouvelle-Zélande : « Un certain dieu connu sous les différents noms de Tu, Tiki et Tané prit sur le bord d'une rivière de l'argile rouge, la pétrit en la mélangeant de son propre sang et en fit une copie exacte de la divinité; après l'avoir achevée, il l'anima en lui soufflant dans la bouche et les narines; et là-dessus elle naquit à la vie et éternua. L'homme que façonna le Créateur Maori lui ressemblait tellement qu'il l'appela Tiki-ahua, c'est-à-dire l'image de Tiki (3) ».

Le geste du potier pinçant l'argile entre le pouce et l'index est parfaitement exprimé dans un texte du Livre de Job, où Elihou dit à Job : « mêḥômer qoratzti », ce que l'on traduit ordinairement : « D'argile j'ai été façonné », mais ce qui signifie littéralement : « hors de l'argile j'ai été pincé », description de l'action du potier qui pince l'argile entre ses doigts. On retrouve la même manière de parler dans les textes accadiens. Dans l'épopée de Gilgamesh on raconte que pour créer Enkidu la déesse Aruru « façonna de l'argile ». L'expression employée est « thîtha qaratzu », littéralement : « pincer de l'argile entre les doigts ». Et dans la légende d'Ea et Atar-ḫasis, la déesse Mami travaille à faire sept hommes et sept femmes en « pinçant des pincées », comme dit l'accadien (qertzi qaratzu) dans l'argile qu'elle a préparée (thithisha).

Le thème du dieu-potier se rencontre plusieurs fois dans les Saintes Ecritures : pour le vieil auteur de la Genèse comme pour les pro-

(3) Taylor, New-Zealand, 1870, p. 117. Cité par Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, traduction française par E. Audra, Paris, Geuthner, 1924, p. 6.

phètes (Isaïe, XXIX, 15-16; XLV, 9-10; LXIV, 6-7; Jérémie, XVIII, 1-7) et les Psalmistes (*Psaume* CIII, 13-14) comme pour saint Paul lui-même (*Romains*, IX, 20-21) cette conception exprime splendidement la souveraine liberté de Dieu dans son œuvre créatrice et la totale dépendance de l'homme vis-à-vis de son Créateur.

Il ne faut pas perdre de vue l'importance de la céramique dans les civilisations anciennes et primitives et combien la profession de potier était partout répandue. A l'homme d'alors cherchant une explication à sa propre origine l'hypothèse du potier divin se présentait d'elle-même, semble-t-il, et cette explication populaire valait au moins d'autres hypothèses plus récentes et qui n'ont pas toujours, au point de vue religieux, les avantages de la vénérable explication biblique.

Dans un voyage aux pays de la Bible, l'auteur de ces lignes fit visite à un potier de Naplouse. En l'honneur de ses visiteurs, le vieil ouvrier fabriqua successivement et en un rien de temps une petite lampe à trois becs, une charmante gargoulette de quinze centimètres de hauteur, un vase à lait, une grande gargoulette pansue de près de cinquante centimètres de haut. Il n'avait d'autre instrument que son pouce et son index, d'autre compas que son œil. Sur sa roue qu'il actionnait avec le pied, tous ces objets, néant l'instant d'avant, surgissaient tout à coup sous ses doigts créateurs, à son gré et suivant sa fantaisie, avec une merveilleuse aisance et une étonnante rapidité. Il nous fut donné alors de comprendre pourquoi dans les Ecritures le potier et son ouvrage servent de terme de comparaison à l'œuvre du Créateur. Cette image suggère parfaitement la souveraine liberté de Dieu, sa merveilleuse puissance créatrice, son domaine absolu sur l'œuvre sortie de ses mains, la totale dépendance de la créature que nous sommes envers notre Créateur, comme aussi la bonté et la miséricorde de Dieu envers notre fragilité.

Le thème antique et populaire du dieu-potier ne paraîtra enfantin et naïf qu'à ceux-là qui ne se seront pas donné la peine de rechercher l'esprit dans lequel cette explication nous est proposée par l'auteur divin des Ecritures.

Quand Jahvé-Elohim eut modelé dans l'argile une forme d'homme, il se pencha avec bonté sur son œuvre « et il souffla dans ses narines un souffle de vie » et voici que tout à coup cette masse d'argile se transforma, un frisson la parcourut des pieds à la tête, cette statue d'homme se dressa « et l'homme devint un être vivant ».

L'origine de la vie est expliquée en vertu d'une relation facilement perceptible avec la respiration ; aussi longtemps qu'un homme respire, il vit. Quand il a cessé de respirer, on sait qu'il est mort. Aujourd'hui encore, en Wallonie, pour dire de quelqu'un qu'il est mort, on dit d'une manière populaire : « Il a oublié de reprendre son haleine ». Et parmi les quatre déesses qui montaient la garde aux angles du sarcophage en grès rose du Pharaon Tout-ankh-Amon, il en était une

qui s'appelait « Serketkhetou (4) », celle qui fait respirer le gosier, celle qui ramène le souffle dans le gosier du mort.

C'est que la vie est un phénomène plein de mystère. D'où vient-elle ? La pensée profondément religieuse des anciens et des primitifs répondait sans hésiter : la vie ne peut venir que de Dieu lui-même. C'est lui qui l'a donnée à l'homme, c'est lui qui a insufflé son propre souffle dans les narines, dans la bouche, dans le nombril de l'homme. C'est ce souffle divin qui a fait de l'homme un être vivant.

Cette même conception apparaît très clairement sur les bas-reliefs représentant la naissance de la reine Hatshepsout à Deir-el-Bahari ou celle du pharaon Aménophis III à Luxor. De part et d'autre, tandis que le dieu à tête de bélier Chnoum est occupé à modeler sur sa roue de potier divin les corps des enfants royaux, les déesses leur mettent sous les narines le signe de la vie pour qu'ils la respirent. Ce fluide de vie émanait de la grande divinité des Égyptiens, le soleil, source pour eux de toute vie, de toute force, de toute durée.

Non seulement le dieu soleil donnait la vie à la naissance, mais c'était encore lui qui maintenait en vie. Sur un bas-relief représentant le pharaon Aménophis IV, son épouse Nefertiti et leurs quatre petites filles, le dieu soleil Aton entoure affectueusement de ses rayons les personnages royaux et ces rayons se terminent par des mains qui sous le nez de chacun tiennent la croix ansée, signe hiéroglyphique de la vie.

Chez les Hébreux aussi, non seulement le souffle de vie émane de Dieu, mais c'est Dieu qui à chaque instant maintient l'homme en vie (*Job*, XII, 10). Aussi, quand l'homme meurt, c'est que Dieu retire de lui son souffle. C'est encore le livre de Job qui nous l'affirme (*Job*, XXXIV, 14-15) et la même idée se retrouve à peu près dans les mêmes termes dans le Psaume CIV (27-30), qu'on a depuis longtemps rapproché de l'hymne au soleil du roi Aménophis IV et de la reine Nefertiti.

Non moins que la comparaison du potier, cette conception du souffle de vie donné, maintenu et repris par Dieu, quand bon lui semble, met fortement en relief la dépendance totale dans laquelle l'homme se trouve en face de son Créateur. C'est là le fondement des Exercices de saint Ignace, parce que c'est là le fondement de toute la religion. Nourri de la doctrine de l'Ancien Testament, saint Paul a-t-il dit autre chose dans son discours à l'Aréopage, quand il a déclaré que Dieu n'est pas loin de chacun d'entre nous et que par lui, en lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être ?

Il importe de constater ici que les termes hébreux signifiant d'abord « gosier », « souffle », « respiration », et surtout leurs traductions grecques (ψυχή, πνεῦμα) et latines (anima, spiritus) ont fini par désigner, non plus seulement le phénomène physique de la respira-

(4) Le nom de Serket-khetou est attesté en grec sous la forme Σελχις.

tion qui manifeste la vie, en est le signe, mais la vie elle-même, et enfin le principe spirituel qui est à l'origine de toutes les formes de la vie dans l'homme, l'âme individuelle, la forme substantielle du composé humain.

Progrès heureux, progrès nécessaire dans notre philosophie chrétienne et dans notre théologie. Sans perdre de vue le sens ancien, le sens littéral des vieux récits de la Genèse, c'est là un développement de signification dont nous avons à tenir compte, puisqu'il s'est accompli suivant la voie naturelle qui remonte du signe au signifié et de l'effet à la cause. Ajoutons que ce développement nous est signalé par le magistère ecclésiastique lui-même, ainsi qu'en fait foi le décret de la Commission Biblique du 1er juillet 1933, relatif au sens de « psuchè » dans le Nouveau Testament.

Aussi bien conviendrait-il de se poser ici une dernière question : tout en paraissant faire consister la vie dans la respiration, les vieux hagiographes ne percevaient-ils pas déjà eux-mêmes la relation de ce phénomène à un principe spirituel de vie, plus ou moins clairement entrevu ?

La création de la femme selon le Jahviste. — Après avoir narré la création de l'homme, le vieux récit jahviste disait comment la femme avait été produite. Jahvé-Elohim commence par constater, dans un sentiment de sollicitude pour sa créature, qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il va lui faire une aide comme partenaire.

On s'attendrait à ce qu'aussitôt Jahvé-Elohim produise la femme. Mais, il se met, comme il l'avait fait pour l'homme, à modeler dans l'argile plastique les divers animaux de la création. Il en fait des êtres vivants et les amène à Adam pour que celui-ci leur donne un nom, en d'autres termes pour qu'il reconnaisse leur nature.

Adam constate spontanément qu'il n'est aucun être dans le monde animal qui lui soit assorti comme partenaire. Entendons par là d'abord le complément sexuel de l'homme. Ici se trouve implicitement condamnée, comme contraire à la nature de l'homme, toute relation sexuelle entre l'être humain et l'animal. La bestialité a été fort répandue dans l'Ancien Orient. On s'est demandé si, dans certains cas, ce n'était pas là une pratique mi-rituelle, mi-magique, comme on peut en concevoir chez un peuple pasteur, pour obtenir la fécondité des animaux. Quoi qu'il en soit, ce désordre est sévèrement défendu en Israël sous peine de mort et cette défense se retrouve aux différentes époques de la législation du peuple élu : elle est déjà exprimée dans le Code de l'Alliance que l'on attribue non sans raison à Moïse (*Exode*, XXII, 18) ; elle est répétée dans le Deutéronome (XXVII, 21) et on la lit encore dans le Lévitique (XVIII, 23-25 et XX, 15).

En condamnant implicitement la bestialité, le récit génésiaque affirme la supériorité de l'homme et de la femme sur le monde animal, supériorité qui sera explicitement proclamée dans le récit sacerdotal

de la création, où une bénédiction divine donne à l'homme la domination sur tous les animaux de la terre.

Le récit du vieux Jahviste met aussi en un haut relief le caractère unique de cette créature qu'est la compagne de l'homme et il cherche à expliquer l'origine de cette chose mystérieuse et profonde qu'est l'amour de l'homme pour la femme. Conception optimiste où la femme est considérée comme celle qui vient combler parfaitement l'attente de l'homme.

A la différence de tous les autres êtres créés, la femme est tirée de l'homme et voilà de quoi expliquer l'attrait sexuel.

« Jahvé-Elohim fit tomber sur l'homme un sommeil léthargique, si bien qu'il s'endormit. Puis il prit un de ses côtés et referma la chair par dessous. Et Jahvé-Elohim conforma le côté qu'il avait pris à l'homme en femme et il l'amena à l'homme ».

La question de la côte d'Adam est célèbre entre toutes. Nous croyons devoir plutôt comprendre qu'il s'agit d'un côté. Le terme hébraïque « tzêla' » et ses traductions grecque (πλευρά) et latine (costa) sont au moins aussi susceptibles de signifier « côté » que « côte ». A vrai dire, la différence n'est pas grande, car « plus et minus non mutant speciem ». Le but du narrateur est de montrer que la femme est tirée des os et de la chair de l'homme. C'est déjà vrai, si elle est tirée d'une côte ; c'est plus vrai encore, si elle est faite d'un côté, c'est-à-dire d'une moitié de l'homme.

D'où vient cette conception de l'origine de la femme ? Elle a été expliquée par des considérations d'ordre divers.

Il y a d'abord des raisons étymologiques à l'intérieur de la langue hébraïque : on sait que, pour la mentalité primitive, les relations entre les mots sont des relations entre les choses.

L'homme qui se dit « adam » est tiré de la terre rouge qui se dit « adamah ». « Adam » tiré de la « adamah » doit vivre sur la « adamah » ; il doit tirer de la « adamah » son pain quotidien et, quand il meurt, il retourne à la « adamah » d'où il a été extrait.

Mais le mari se dit « ish » et la femme se dit « ishshah ». Pour l'hébreu, « ishshah » a été tirée de « ish », la femme a été tirée de l'homme.

Autre considération : il existait en hébreu une locution proverbiale pour désigner ceux qui étaient de la même famille ou de la même tribu. On lit par exemple dans la Genèse que Laban ayant reconnu en Jacob un de ses parents, lui dit : « Vraiment, tu es mon os et ma chair » : on disait cela d'un être qui était aussi proche de soi que son propre corps.

Or, aucune parenté n'est aussi étroite que l'union qui s'établit par le mariage, puisque la conséquence de cette union est de relâcher les liens de la parenté la plus étroite : celle qui existe entre l'enfant et ses parents. C'était donc surtout entre époux et épouse que l'expression :

« tu es mon os et ma chair » prenait toute sa signification. Qui ne voit que le récit qui présentait la femme comme tirée des os et de la chair du premier homme venait à merveille expliquer d'une manière bien concrète l'expression passée en proverbe ?

Mais il faut faire une autre constatation encore : de même que le thème du dieu-potier n'est pas propre à Israël, mais se rencontre un peu partout dans la mentalité antique et primitive, de même la conception de la femme formée d'une moitié de l'homme se trouve en d'autres littératures que la Genèse : citons une narration cosmogonique du Rig-Veda, un récit de Bérose tiré des documents suméro-accadiens, une cosmogonie phénicienne conservée en grec sous le nom de Sanchoniaton, enfin le passage célèbre du Banquet de Platon : on y entend Aristophane qui raconte l'histoire des androgynes primordiaux, séparés ensuite par les dieux en homme et en femme. Comme les deux moitiés cherchent à se rejoindre pour reformer l'unité première, cette recherche explique l'Erôs, l'attrait sexuel. Ce sont les philosophes de l'école ionienne qui auraient emprunté cette histoire à l'Asie et l'auraient fait connaître à la Grèce.

Il est manifeste que le but de notre récit biblique est d'expliquer, lui aussi, cet attrait puissant qui existe entre l'homme et la femme, ainsi qu'il apparaît dans la suite du texte :

« Jahvé-Elohim amena la femme à l'homme », tout comme il lui avait précédemment amené les animaux : les deux expressions sont étroitement parallèles dans l'hébreu. Mais si la première démarche divine avait eu pour résultat de faire reconnaître par l'homme qu'aucun animal n'était le complément qui lui convenait, la seconde démarche connaîtra le plus parfait succès. Voici que l'homme en s'éveillant s'écrie :

« Celle-ci, ce coup-ci, est os de mes os et chair de ma chair : à celle-ci on dira « ishshah » parce qu'elle a été tirée de « ish », celle-ci. »

On a fait observer la triple répétition du pronom démonstratif : « zôth » (celle-ci) : elle souligne à quel point l'homme ne peut détacher ses regards de celle qui répond si parfaitement à son attente.

Il faut aussi remarquer la saveur de l'exclamation : « Zôth, happacham » (celle-ci, ce coup-ci). La première tentative divine n'avait eu qu'un résultat négatif, mais « ce coup-ci », s'écrie le premier homme, « voilà celle qui est vraiment ma partenaire, car elle a été tirée de mes os et de ma chair. Aussi lui donnera-t-on le nom de « ishshah », puisqu'elle a été tirée de « ish ».

Et le vieux Jahviste s'empresse de noter la puissance de l'amour qui, s'éveillant au cœur de l'homme, y relâche tous les autres liens et l'attache à la femme si étroitement que les deux ne forment plus qu'un seul être. C'est bien ce qu'exprime le verset suivant qui se comprend évidemment mieux sur les lèvres du narrateur que sur celles du premier homme :

« C'est pourquoi que l'homme quitte père et mère et qu'il s'unisse à sa femme en sorte qu'ils ne soient plus qu'une seule chair ».

Tel est le premier cantique de l'amour chanté par le premier homme en présence du Créateur et de la première femme. On évoquait tantôt une page du Banquet de Platon : quelle immense différence entre le philosophe grec et notre hagiographe. C'est que dans les Saintes Écritures tout est profondément pénétré de la pensée de Dieu et la Bible n'est si parfaitement le livre de l'humanité que parce qu'elle est d'abord le livre de Dieu.

Pour la mentalité biblique, l'amour sexuel est une énigme de la nature humaine devant laquelle on éprouve un respect mêlé de crainte sacrée, comme devant un mystère du Créateur. Un auteur déclare au livre des Proverbes que « la voie de l'homme chez la 'almah », l'union conjugale qui multiplie la vie, est une chose qui le dépasse et qu'il ne comprend pas (*Prov.*, XXX, 18-19). Et le Cantique des Cantiques, célébrant en des termes d'un chaud lyrisme l'amour des époux, affirme que ses traits sont des traits de feu et ses flammes des flammes de Jahvé (*Cantique*, VIII, 6-7).

Le récit de la création de la femme montre comment le Créateur lui-même a déposé cet amour dans la nature humaine par manière de loi intime, essentielle; il unit si étroitement l'homme et la femme qu'ils deviennent comme deux êtres humains qui ne formeraient qu'un seul corps vivant; ils ne sont plus qu'un cœur et qu'une âme.

Ainsi se trouve insinué dans le vieux récit génésiaque, avec finesse et profondeur, l'idéal que le Créateur assigne à la loi essentielle de la communauté conjugale : l'unité et l'indissolubilité. Unique est la femme destinée par Dieu à l'homme pour l'achèvement de son être. Et leur union est indissoluble. Il est aussi illicite de dépecer un corps vivant qu'il est illicite de séparer deux personnes devenues par la communauté du mariage une seule chair, un seul corps.

C'est bien en ce sens que le Christ lui-même a expliqué notre passage : « Itaque iam non sunt duo, sed una caro; quod ergo Deus coniunxit, homo non separet » (Matth., XIX, 6).

Il est remarquable que le vieux récit biblique nous décrive un idéal du mariage parfaitement au niveau de la morale du Nouveau Testament. C'est cet idéal que Jésus invoquera quand il abrogera le divorce et il le rappellera en disant : « Ab initio non fuit sic ».

La création dans le récit du Sacerdotal. — Une simple lecture du premier chapitre de la Genèse suffit pour constater les multiples différences entre la conception du Jahviste et celle du Sacerdotal.

Tout d'abord, le Sacerdotal présente le travail créateur dans un cadre éminemment pédagogique : le cadre d'une semaine, avec six jours de travail et un jour de repos. La pensée religieuse des Sumériens et des Sémites considérait volontiers ce qui se passait sur terre comme une réplique de ce qui se passait aux cieux. Si l'homme devait

travailler six jours et se reposer le septième, se disait notre auteur, c'était donc que Dieu lui-même avait commencé par se soumettre à cette loi dans son opération créatrice.

Nous avons rappelé plus haut comment le Sacerdotal se représentait l'état primordial des éléments : d'épaisses ténèbres recouvraient le grand océan des origines, lequel tenait à son tour prisonnier sous ses eaux le tohu-wa-bohu, l'immense désert destiné à devenir la terre.

Pendant les trois premiers jours, Elohim triomphe successivement des ténèbres, du tehôm et du tohu-wa-bohu. Le premier jour, il triomphe des ténèbres en créant la lumière. Le second jour, il tromphe de l'océan (tehôm) en le coupant en deux par le firmament. Le troisième jour, il triomphe du tohu-wa-bohu en recouvrant de végétation la nudité de la terre qui vient de surgir de l'océan primordial.

Pendant les trois derniers jours, Elohim crée l'armée (la foule) des êtres qui se meuvent dans les diverses régions de l'univers, tel qu'il a été constitué par le travail des trois premiers jours. Ces régions sont : 1) le jour et la nuit; 2) la mer et le ciel; 3) la terre. Le quatrième jour donc, Elohim crée l'armée du jour et de la nuit : le soleil, la lune et les étoiles. Le cinquième jour, il crée l'armée de la mer et du ciel : les monstres marins, les poissons et les oiseaux du ciel. Le sixième jour, il crée l'armée de la terre, d'abord les animaux, puis finalement, annoncée avec une solennité spéciale, a lieu la création de l'homme, mâle et femelle.

A la différence du récit qui nous a été conservé par le Jahviste, il n'y a pas dans ce récit sacerdotal deux actes successifs, d'abord la création de l'homme, puis celle de la femme, séparée de la première par la création des animaux.

Ici, nous lisons d'abord la création des animaux échelonnée sur les cinquième et sixième jours, puis le sixième jour se termine par la création du premier couple humain.

De plus, le mode de production est différent : chez le Jahviste, Dieu, nous l'avons vu, travaille comme un potier pour modeler l'homme et les animaux et il œuvre comme un chirurgien quand il s'agit de faire la femme. En d'autres termes, le récit jahviste est très anthropomorphique.

Postérieur peut-être de plusieurs siècles, le récit sacerdotal conçoit Dieu agissant par la toute-puissance de son verbe, de sa parole, ainsi que le chante le Psalmiste : « Dixit et facta sunt; mandavit et creata sunt ». La première parole efficace de Dieu dans cette narration : « Fiat lux », est suivie, jour après jour, d'autres paroles efficaces qui, produisant immédiatement leur effet, constituent en six jours l'univers tel qu'il était conçu par les anciens.

La dernière œuvre des six jours, celle qui précède immédiatement l'entrée par Dieu dans le repos sabbatique, est la création de l'homme et de la femme. Elohim annonce d'abord solennellement son projet,

peut-être sous une forme en partie reprise à de très vieux récits dont certaines expressions étaient devenues traditionnelles en Israël. Nous songeons en écrivant ceci au pluriel : « Faisons l'homme... », qui n'a pas reçu jusqu'ici une explication adéquate, comme aussi au fait que l'homme créé à l'image d'Élohim (ou des élohim ?) est fait mâle et femelle.

« Faisons l'homme à notre image, suivant notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur les reptiles qui rampent sur la terre ».

Dieu passe ensuite à l'exécution : « Et Dieu créa l'homme à son image : il le créa à l'image d'Élohim ; il les créa mâle et femelle ».

Comme l'auteur sacerdotal se représente Dieu agissant par la toute-puissance merveilleuse de sa parole, c'est donc au même moment et dans l'espace d'un instant que l'homme et la femme surgissent dans l'être, dès que l'ordre divin a été prononcé.

Nous trouvons dans ce récit un élément nouveau qui ne figurait pas dans les fragments jahvistes conservés : c'est l'indication de la fin principale du mariage. Le jahviste parlait de la femme comme d'une aide pour l'homme. Le récit sacerdotal envisage explicitement l'union au point de vue de la génération et de la multiplication des descendants du premier couple.

Cette fécondité est assurée par une bénédiction divine. Suivant la mentalité biblique, les paroles de bénédiction (comme de malédiction) produisent infailliblement leur effet : « Et Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la et dominez sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre... ». L'efficience de ces paroles s'étend d'âge en âge à tous les couples humains.

Conclusion.

Il résulte de notre exposé qu'il est difficile de ne pas concéder que dès le début de la Genèse on se trouve en présence d'une double tradition concernant la création. Ces deux récits sont, ainsi que le rappelle très opportunément l'Encyclique, des narrations populaires, d'un style simple et figuré, tel qu'il convenait à la mentalité d'un peuple peu cultivé.

Nous avons montré également que ces récits sont jusqu'à un certain point parallèles aux traditions populaires attestées chez les voisins d'Israël. Cependant le monothéisme moral, qui imprègne profondément les récits génésiaques, les situe à un rang infiniment supérieur aux conceptions polythéistes des Suméro-Accadiens et des Égyptiens.

Mais que penser du procédé du rédacteur de la Genèse mettant ensemble les diverses traditions concernant la création, telles qu'elles circulaient sans doute de son temps et telles qu'il les trouvait dans des sources écrites ? Il a agi suivant la méthode signalée chez d'autres

historiens orientaux, syriaques et arabes, qui réunissent des traditions différentes au sujet d'un même fait sans prendre la peine ni de critiquer ces traditions, ni de les harmoniser.

D'autre part, il tombe sous le sens que, mieux que nous, ce rédacteur se rendait compte des divergences existant d'une tradition à l'autre. Nous dirons donc qu'il a fait œuvre d'historien probe et consciencieux en consignant ces divergences. Il nous avertit par là, à sa manière, que de ces récits populaires aucun ne peut prétendre à une rigoureuse objectivité et que par conséquent lui-même ne faisait pas de chacun des détails de ces récits l'objet d'une affirmation.

Quand Job, impuissant à convaincre ses amis de son innocence, ose faire appel à Dieu lui-même, Jahvé lui répond du sein de la tempête, mais c'est pour lui donner une leçon d'humilité, en lui demandant : « Où étais-tu quand je posais les fondements de la terre (5) ? ». Personne parmi les humains n'a assisté à l'origine de l'univers et du premier couple humain. Mais l'imagination populaire d'abord, la science ensuite, à coup d'hypothèses, ont essayé de donner une réponse à ces questions. A côté des conceptions antiques qui sont fonction de la représentation que les anciens se faisaient de l'univers, il y a les hypothèses modernes, œuvre d'une connaissance beaucoup plus grande, mais non définitive, du monde et de l'homme.

Et voilà pourquoi l'exégèse catholique, sous la conduite du magistère (6), ne prend pas au pied de la lettre les récits de création. Nous avons signalé comment les récits concernant l'origine du premier couple humain ne permettraient aucune hypothèse sur l'évolution de ce couple à partir d'une matière préexistante et vivante, si ces récits ou au moins l'un de ces récits étaient considérés comme l'expression d'une vérité définitive et totale. Or l'Encyclique « Humani Generis », nous l'avons vu, permet, au moins à titre d'hypothèse, l'étude poursuivie entre spécialistes de la théorie de l'évolution, dans les limites que nous avons résumées plus haut.

Quel est alors, demandera-t-on, le but et la valeur des narrations bibliques concernant la création ?

A cette question, c'est l'Encyclique « Humani Generis » qui nous répond, comme avait déjà répondu le décret de la Commission Biblique du 30 juin 1909 concernant le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse. Ce décret, on le sait, énumère quelques points de ces chapitres où il s'agit de faits « quae christianae religio-

(5) Dans ce passage du Livre de Job, XXXVIII, 4-7, on voit apparaître une conception de la création imaginée d'après les rites de fondation des temples, plus spécialement des temples égyptiens. Cfr A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. IV : Le roi constructeur des temples, pp. 115-145, Paris, 1902 (*Annales du Musée Guimet*, t. XV).

(6) Voir le décret de la Commission Biblique du 30 juin 1909, sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse : Dubia IV, V, VII et VIII (Denzinger : 2124-2128).

nis fundamenta attingunt (7) ». Ces points doivent être considérés comme affirmés dans ces chapitres, si populaire que soit d'ailleurs la forme des récits contenant ces affirmations. A son tour, l'Encyclique répète que les premiers chapitres de la Genèse rapportent les vérités essentielles sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel. Rappelons ici un mot célèbre : la Bible ne nous enseigne pas comment va le ciel, elle veut nous apprendre comment on va au ciel.

En commentant les deux récits de création, nous croyons avoir montré comment ces narrations populaires mettaient magnifiquement en relief ces vérités religieuses essentielles révélées par Dieu, de telle manière qu'il faut conclure avec le document pontifical que les hagiographes dans leur travail de rédaction étaient aidés de l'inspiration divine qui les gardait de toute erreur dans le choix et l'appréciation de ces documents.

Il est clair que, pour révélées que fussent ces vérités, elles ne pouvaient cependant être conçues et exprimées que dans la mentalité d'une race, d'un milieu, d'une époque. Tandis que ces vérités sont immuables, les mentalités, elles, se transforment en fonction de l'ensemble des connaissances auquel l'homme parvient d'époque en époque.

Le Jahviste imaginait une cosmogonie sèche, le Sacerdotal la conçoit aquatique. Ces deux récits trahissent la conception géocentrique du monde, la seule à laquelle pouvaient accéder ces deux auteurs. A cette représentation antique l'époque moderne a substitué une conception héliocentrique et expliqué l'origine de l'univers à partir d'une nébuleuse primitive. Demain sans doute on exposera la naissance et le développement du cosmos en fonction des découvertes faites dans le domaine de la physique nucléaire. Et après ? Nous ignorons ce que l'avenir réserve à nos successeurs. Peu importe d'ailleurs.

Ce qui importe, c'est que les mêmes et immuables vérités révélées concernant la création du monde et de l'homme continuent à être affirmées dans chacune des synthèses successives de la connaissance humaine avec autant de force, de clarté et de bonheur que dans les récits inspirés de la Genèse.

Gustave LAMBERT, S. I.

(7) Denzinger : 2123.

LES PSAUMES ESCHATOLOGIQUES DU RÈGNE DE YAHWEH (1)

On appelle eschatologie tout un ensemble de conceptions religieuses ayant trait, soit aux destinées ultimes de l'univers, soit aux fins dernières de l'individu. Quand on parle de la doctrine eschatologique de l'Ancien Testament, on songe aux prophètes. Ce n'est pas que leur attention soit exclusivement tournée vers l'avenir, tant s'en faut; ce sont même avant tout des prédicateurs et des convertisseurs d'âmes qui veulent agir sur leurs contemporains. Mais leur sens si profond des droits de Dieu sur son peuple et sur les autres hommes en fait de perpétuels insatisfaits, tout tendus vers l'avènement d'un monde meilleur.

Comme les psaumes ressortissent dans leur ensemble à la poésie lyrique, on ne serait guère porté à première vue à y chercher de l'eschatologie. Pourtant c'est un fait qu'elle y tient une grande place, plus grande que plusieurs exégètes ne veulent le concéder. On remarque d'abord maints traits eschatologiques disséminés un peu partout. Il y a en second lieu les quelques psaumes consacrés au problème de la rétribution individuelle (37, 49, 73...); toutefois il faut reconnaître que ces poèmes didactiques, qui cherchent à résoudre un problème humain, sont plus apparentés aux écrits anthropocentriques des sages qu'à la mentalité théocentrique des prophètes (2). On discerne enfin

(1) Voici la liste des principaux commentaires que nous avons eus sous la main et qui seront cités dans la présente étude : E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des A.T.*, Tubingue, 1910; H. Perennès, *Les Psaumes*, Arras, 1921; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge, 1921; R. Kittel, *Die Psalmen übersetz und erklärt*, Leipzig, 1922; H. Gunkel, *Die Psalmen übersetz und erklärt*, Goettingue, 1926; Ch. A. Briggs, *The Book of Psalms*, Edimbourg, 1927; H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tubingue, 1934; L. Desnoyers, *Les Psaumes*, Paris, 1935; H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, Bonn, 1936; J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, Paris, 1936; J. Weber, *Le psautier du bréviaire romain*, Paris-Tournai-Rome, 1937; E. Pannier, *Les Psaumes*, Coll. *La Sainte Bible* de Pirot, Paris, 1937; F. Nötscher, *Die Psalmen*, Wurtzbourg, 1947; B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms*, Leiden, 1947; E. Podechard, *Les Psaumes (1-75), traduction, explication et notes critiques*, Lyon, 1949; R. Tournay et R. Schwab, *Les Psaumes*, Coll. *Bible de Jérusalem*, Paris, 1950. — Nous avons encore utilisé les études suivantes: H. Gressmann, *Der Messias*, Goettingue, 1929; H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Goettingue, 1933; A. Strobel, *La conversion des gentils dans les psaumes*, Paris, 1950.

(2) Il y a cette différence entre les prophètes et les sages que les premiers, quand ils regardent l'avenir, sont surtout préoccupés de l'aboutissement des plans de Dieu sur Israël et sur le monde, tandis que les seconds songent à la réussite de la vie humaine (cfr Job, l'*Ecclésiaste*). C'est pourquoi les psaumes qui traitent d'eschatologie cosmique sont étroitement apparentés aux écrits des prophètes, tandis que ceux qui parlent du destin de l'individu se rapprochent davantage de la littérature sapientiale.

et surtout nombre de psaumes qui paraissent être un écho direct de l'eschatologie prophétique. On peut les répartir en quatre groupes : les psaumes du Règne de Yahweh (47, 93, 96-99), des psaumes relatifs à la restauration d'Israël (67, 80, 85, 89, 126, 129...), des psaumes consacrés à la personne du Messie (2, 45, 72, 110, 132), enfin des psaumes eschatologiques de caractère divers (29, 50, 68, 75, 82...). C'est le premier de ces groupes, les psaumes du Règne, qui doit retenir maintenant notre attention. Ces poèmes ont une grande importance ; on a pu dire qu'ils restent, « en dépit de leurs images apocalyptiques, la meilleure approche de l'Incarnation » (3). Dans une première partie, nous voudrions dégager leurs principales caractéristiques ; après quoi, en recourant au contexte général de l'Ancien Testament, nous chercherons à préciser l'idée qu'ils se font de l'établissement du Règne de Dieu ; dans une troisième partie, qui servira de conclusion, nous montrerons comment ces enseignements préparent et éclairent le message évangélique.

I. PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES DES « PSAUMES DU RÈGNE »

(Psaumes 47 ; 93 ; 96-99)

Souvent dans le psautier, il est question du règne futur de Yahweh : ps. 22, 28-32 ; 46 ; 48 ; 76 ; tous les psaumes qui visent le Messie personnel... Cependant, surtout depuis Gunkel, on réserve le nom de psaumes du Règne à un certain nombre de poèmes qui ont pour unique objectif de chanter le triomphe eschatologique du seul vrai Dieu, abstraction faite du personnage du Messie. Ce sont, au dire de Gunkel et de Gressmann, les psaumes 47, 93, 96-99 (4). Beaucoup d'exégètes critiquent cette énumération ; ils se refusent en particulier à tenir pour eschatologique tel ou tel des psaumes que nous venons de mentionner. Pourtant nous croyons juste cette classification. Les psaumes que citent Gunkel et Gressmann ont comme un air de famille, plusieurs traits communs qui permettent de les rapprocher les uns des autres.

1. *Leurs catactères littéraires.*

Ils se ressemblent d'abord par un certain nombre de caractéristiques littéraires. Ils sont tous des chants d'allégresse motivés par la royauté de Yahweh. Trois d'entre eux commencent par « Yahweh règne » (93,

(3) A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, 1948, p. 44.

(4) On serait tenté d'y joindre les psaumes 95 et 100 qui ont beaucoup de ressemblance avec ceux que nous étudions ; mais, comme ces psaumes ne sont pas ou ne sont que faiblement eschatologiques, nous les avons laissés de côté.

97, 99), deux par « chantez à Yahweh un cantique nouveau » (96, 98). On est frappé des nombreux points de contact qui existent entre eux et la seconde partie d'Isaïe. En voici quelques exemples. Yahweh va établir son règne sur l'univers : 47, 3; 93, 1-2; 96, 10; 97, 1; 98, 6; 99, 1; cfr Is., 40, 5; 45, 22-23; 51, 5; 52, 7-10... Pour cette raison toute la terre, les îles, la nature inanimée elle-même sont invitées à se réjouir, à chanter, à « battre des mains » : 47, 1; 96, 1-2; 97, 1; 98, 1, 7-8; 99, 4-5; cfr Is., 42, 10-12; 44, 23; 48, 20; 49, 13; 54, 1; 55, 12... Cette royauté universelle du vrai Dieu est mise en rapport étroit avec son titre de Créateur : 93, 2; 96, 5-6; cfr Is., 40, 21-22, 26; 42, 5 etc... Les dieux des nations et leurs adorateurs sont contraints de s'humilier devant Yahweh : 96, 4-5; 97, 7, 9; cfr Is., 40, 18 sq.; 44, 9 sq.... On trouve même des citations presque textuelles : il est question de « cantique nouveau » : 96, 1; 98, 1; cfr Is., 42, 10; de « la bonne nouvelle du salut » : 96, 2; cfr Is., 40, 9; 41, 27; 52, 7; tous les peuples « voient la gloire de Yahweh » : 97, 6; cfr Is., 40, 5; « toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de notre Dieu » : 98, 3; cfr Is., 52, 10.

D'après Gressmann (5) et Gunkel (6), les images et les expressions employées dans ces psaumes conduiraient à penser que leurs auteurs ont conçu l'établissement du règne de Yahweh sur le modèle de l'intronisation des rois d'Israël. S'appuyant sur les allusions et les quelques détails donnés en passant par la Bible, voici comment ces auteurs décrivent l'intronisation royale chez les Hébreux. D'abord, dans le sanctuaire, les prêtres oignent et couronnent le nouveau souverain qui est acclamé; ensuite, en cortège solennel, le roi monte au palais et prend place sur son trône. Les flûtes et les trompettes retentissent; c'est un jour de joie : le peuple pousse des hourras, au point, lit-on en *1 Reg.*, 1, 40, que la terre semble « se fendre au bruit de ces clameurs ». Autour du roi se rassemblent les grands du royaume, les anciens, les chefs du peuple, les soldats. On offre des présents au souverain; on fait des vœux pour la prospérité de son règne; un sacrifice et un repas sacrificiel ont lieu à cette occasion. Un messager porte la bonne nouvelle à travers tout le pays : « Un tel est devenu roi. » Cette annonce est accueillie par des applaudissements et aux cris de « vive le roi! ». Cfr *1 Sam.*, 10, 24; 11, 15; *2 Sam.*, 15, 10; *1 Reg.*, 1, 34-40; *2 Reg.*, 9, 13; 11, 12-14.

On rapproche ces détails des images employées par les psaumes du Règne. Semblable à un roi, Yahweh s'est revêtu d'habits somptueux (93, 1); il est monté au palais royal parmi les accents de jubilation et au son des trompettes (47, 6); maintenant il est assis sur son trône (47, 9; 97, 2; 99, 1); devant le trône divin se tiennent, outre les enfants d'Abraham, les chefs des peuples subjugués (47, 10); des hé-

(5) *Der Messias*, p. 212-218.
(6) *Einleitung in die Psalmen*, p. 94-100.

rauts annoncent dans tout l'univers que Yahweh règne (96, 3). Il semble exister une certaine analogie entre la formule du psaume 96, 10 : « Dites parmi les peuples : Yahweh est roi ! », et *2 Sam.*, 15, 10 : « Absalom envoya des émissaires dans toutes les tribus d'Israël pour dire : Dès que vous entendrez le son de la trompette, vous direz : Absalom règne à Hébron. »

Ces rapprochements ont quelque chose de forcé. Beaucoup plus qu'aux intronisations royales en Israël, les psaumes 96-99 empruntent leurs images aux descriptions eschatologiques des prophètes, en particulier à celles d'Isaïe 40-55 (cfr supra), et aussi aux souvenirs historiques de la théophanie du Sinaï (cfr 97, 3-5). Seul le psaume 47, quand il parle au v. 6 de la « montée » de Yahweh au son de la trompette, évoque assez clairement la « montée » au palais royal du souverain nouvellement élu (cfr *1 Reg.*, 1, 35, 40, 45 : même emploi du verbe « monter »). S'il en est ainsi, on ne saurait accepter la thèse de Gunkel selon laquelle les psaumes du Règne dériveraient de la transformation d'anciens poèmes cultuels, chantés le jour du sacre d'un roi et consacrés à la description de cet événement : dans ce moule antique, les psalmistes auraient versé toute la doctrine des prophètes sur la fin des temps, le jugement du monde, la fidélité de Dieu envers Israël ; ils auraient procédé à la manière de Grignion de Montfort, qui n'hésitait pas à transposer en cantiques des chants ou des airs profanes (7). Ce ne sont pas les maigres coïncidences relevées plus haut qui suffisent à justifier pareille conclusion : celle-ci est dictée à Gunkel par des préjugés inacceptables : d'abord la basse idée que les protestants se font du culte, à leurs yeux forme inférieure de la religion ; puis le postulat évolutionniste selon lequel le yahwisme a dû connaître d'abord un stade cultuel, magique, grossier, et ensuite seulement accéder au stade plus spirituel de la religion prophétique. Eerdmans (8) fait remarquer justement que les anciens historiens d'Israël n'avaient pas le sentiment d'une relation étroite entre la psalmique et le culte : ils ont mis un psaume dans la bouche de Marie, la prophétesse, sœur d'Aaron, à une époque où il n'y avait ni temple ni prêtres (*Exod.*, 15, 21) ; ils ont attribué des psaumes à David en des circonstances où il ne pouvait accéder à aucun sanctuaire. Le principe fondamental (Grundbeobachtung) de toute l'étude de Gunkel sur les psaumes, à savoir que ceux-ci auraient été à l'origine des chants cultuels, n'est donc pas confirmé par l'Ancien Testament.

Sigmund Mowinckel (9) est allé beaucoup plus loin encore dans le rattachement de la psalmique à la liturgie. Pour expliquer les psau-

(7) Gunkel allègue évidemment un autre exemple. Il cite la romance : « Innsbruch, ich muss dich lassen » devenue le cantique : « O Welt, ich muss dich lassen ». *Einleitung*, p. 95.

(8) *The Hebrew Book of Psalms*, p. 8-9.

(9) *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Christiana, 1922.

mes du Règne et nombre d'autres psaumes, il imagine l'existence d'une fête annuelle d'intronisation de Yahweh. Pour le primitif, dit-il, le culte est un drame créateur, et les hommes qui y participent entrent par lui en contact avec la Divinité. Si donc les psaumes du Règne sont des pièces liturgiques, l'intronisation de Yahweh ne peut être rejetée dans l'avenir ; elle a dû être vécue, expérimentée dans le temple. Et comme le cycle liturgique est un cycle annuel, tous les ans il a dû y avoir une solennité, avec comme rite essentiel une procession mettant Yahweh en possession de son trône pour qu'il régisse la nouvelle époque. Cette fête d'intronisation devait faire revivre le mythe de la création de l'univers avec la défaite du dragon et des autres dieux, en même temps qu'elle commémorait la constitution du peuple de Dieu, la sortie d'Égypte et le passage de la Mer Rouge. A Babylone, ne célébrait-on pas au début de chaque année par une procession solennelle (l'Akîtu) l'accession de Mardouk à la royauté sur les hommes et les autres dieux ? Une coutume semblable n'a pu manquer d'exister pour Yahweh ; si les documents bibliques n'en soufflent mot, il ne faut pas oublier leur laconisme touchant les autres fêtes des Hébreux. Bien plus, aux yeux de Mowinckel, ce serait du cérémonial d'intronisation de Yahweh, et non du prophétisme, que proviendrait en dernière analyse l'eschatologie de l'Ancien Testament : en assistant à la cérémonie au cours de laquelle Yahweh prenait possession de son trône, les fidèles, déçus par la réalité présente, auraient conçu le désir d'une victoire définitive de leur Dieu.

Déduite, à priori, à partir de certains postulats, en particulier le postulat introduit par Gunkel de l'origine cultuelle des psaumes, cette thèse a eu beaucoup plus de succès qu'elle ne le mérite. Le commentaire tout récent de E. A. Leslie ([10]) la prend encore pour argent comptant. On est allé jusqu'à s'en servir pour expliquer certaines scènes des Evangiles, comme le récit de la Transfiguration, où Jésus serait intronisé dans son rôle de Messie à l'aide de motifs traditionnels empruntés à l'intronisation de Yahweh ([11]). Or nulle part, ni dans l'Ancien Testament, ni dans la littérature juive postérieure, il n'est question d'une fête annuelle d'intronisation de Yahweh. Gunkel lui-même ([12]) convient qu'on n'en saurait trouver trace dans les psaumes 15, 48, 65, 81, 100, 130, 132, tous morceaux que Mowinckel prétend expliquer de cette manière ([13]). Gunkel voudrait à tout le moins garder cette hypothèse pour l'interprétation des psaumes du Règne. C'est se montrer encore trop généreux envers une opinion qui n'a aucun appui sérieux dans les

(10) *The Psalms translated and interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship*, New York, 1949.

(11) H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947.

(12) *Einleitung*, p. 102 sq.

(13) D'après l'estimation de Dhorme (*Revue Biblique*, 1924, p. 143), c'est presque le tiers du psautier que Mowinckel prétend rattacher à la fête d'intronisation de Yahweh.

textes (14), assimile indûment la royauté immuable de Yahweh à celle que Mardouk est censée avoir acquise sur les autres dieux du panthéon babylonien (15), enfin contredit ce que nous apprend l'histoire sur les influences respectives du culte et du prophétisme dans la religion d'Israël : c'est le prophétisme, et non le culte, qui représente l'élément dynamique et créateur. Si les psaumes du Règne ont une portée eschatologique, c'est à l'action du prophétisme qu'ils le doivent. N'est-il pas significatif qu'à Babylone la fête du nouvel an, malgré son importance considérable, n'ait jamais abouti à la formation d'une eschatologie ?

2. *Leur portée eschatologique.*

Mais en fait les psaumes du Règne sont-ils eschatologiques ? Nous le croyons. Plus encore que par leur langue, leur style, leurs emprunts au Deutéro-Isaïe (Isaïe, 40-55), ces psaumes *se ressemblent par leur signification profonde : ils annoncent tous le règne futur de Yahweh.* Cette affirmation toutefois a besoin d'être justifiée.

Psaumes 96 et 98.

Commençons par les psaumes 96 et 98, très apparentés l'un à l'autre (16). Leurs auteurs eux-mêmes précisent le motif du « cantique nouveau » dont ils parlent (cfr Is., 42, 10) et de la jubilation immense à laquelle sont invités à se livrer Israël, tous les peuples et même la nature inanimée : les cieux, la terre, la mer, la campagne, les arbres des forêts, les montagnes (cfr Is., 55, 12). Ce motif est exprimé en termes presque identiques à la fin de chacun des psaumes : « Car Yahweh vient pour juger la terre : il jugera l'univers

(14) Alors que, pour la liturgie babylonienne du nouvel an, nous possédons l'ordre des cérémonies, la série des sacrifices à accomplir et des prières à réciter (D h o r m e, dans la *Revue Biblique,* 1924, p. 144), pour le nouvel an des Hébreux, nous n'avons rien. Cfr S n a i t h, *The Jewish New Year Festival, its Origins and Development,* Londres, 1947. Snaith doute beaucoup de l'existence d'une telle fête : la religion des Hébreux était aniconique; il est difficile de croire qu'on ait utilisé l'arche dans une cérémonie d'intronisation annuelle.

(15) Comme le dit très bien M. P o d e c h a r d (*Les Psaumes,* I, traduction et explication, p. 119) : « L'idée même d'un avènement annuel de Yahweh... ne cadre en aucune façon avec les conceptions de l'Ancien Testament. A Babylone, Mardouk était « devenu » créateur du monde et roi des dieux : on se souvenait de son accession à la royauté et on en célébrait l'anniversaire. Nous ne voyons pas que rien d'analogue se soit produit pour Yahweh en Israël. »

(16) Pour ce qui est du psaume 96, nous le prenons tel qu'il se présente actuellement dans la Bible. S'appuyant sur des différences de rythme entre les stiques et sur la comparaison entre la recension du psautier et celle de *1 Chron.* 16, 23-33, le R. P. Tournay suppose que ce psaume résulte de l'amalgame de deux hymnes : l'un de rythme binaire consacré à Yahweh Roi, l'autre de rythme ternaire où Yahweh est célébré comme créateur et juge de l'univers (*Rev. Bibl.,* 1947, p. 533-542). On peut noter que ces deux thèmes sont déjà étroitement associés dans la seconde partie d'Isaïe, qui, le P. Tournay le reconnaît, est la source immédiate du psaume 96 pris dans son entier.

avec justice et les peuples selon sa fidélité » (« selon l'équité », dit le psaume 98). Bien que la punition des méchants soit nécessairement impliquée dans cette intervention divine, « juger » doit s'entendre ici au sens général et bienfaisant de « gouverner », exactement comme dans le texte suivant d'Isaïe (51, 5) : « Ma justice est proche, mon salut va paraître, et mon bras jugera les peuples ». Dans ces passages, c'est le salut messianique qui est en vue. En fait la plupart des commentateurs n'hésitent pas à reconnaître cette portée aux psaumes 96 et 98; si Schmidt en fait abstraction, c'est à cause de son parti pris de vouloir tout expliquer par la soi-disant fête annuelle d'intronisation de Yahweh.

Toutefois, sans nier le sens eschatologique, quelques exégètes le limitent. C'est ainsi que Nötscher le restreint à l'annonce du jugement dont nous venons de parler; Calès soutient que le psaume 98 en entier traite d'un événement passé, le retour de la captivité de Babylone, qui en finale (v. 9) serait présenté comme prélude de la libération définitive (cfr aussi Kirkpatrick). Ces distinctions semblent avoir un fondement : la situation décrite paraît appartenir tantôt au présent ou au passé, tantôt à l'avenir. Mais on sait que les prophètes emploient volontiers le parfait à propos d'un événement futur représenté comme s'accomplissant immédiatement (parfait prophétique). Il y a tout lieu de croire que c'est le cas ici.

Aux vv. 2 et 3, le psaume 96 parle de la bonne nouvelle du salut et de la manifestation de la gloire divine comme de réalités présentes; mais, ainsi que le note Gunkel ([17]), le sens eschatologique qu'ont ces vocables « salut » et « gloire » dans Isaïe, 40-55, exige qu'on rapporte ces versets à la grande intervention divine de la fin des temps. C'est à ce moment-là encore que le monde sera définitivement stable et ne chancellera plus ([18]). Il n'est pas nécessaire pour autant de traduire « Yahweh mālāk » (v. 10) par « Yahweh devient roi » ou « devint roi », comme le font Mowinckel, Schmidt, Gunkel, Desnoyers, comme s'il s'agissait d'une accession de Yahweh à la royauté lors du « jugement » des peuples. Le sens est bien plutôt que la royauté immuable de Yahweh (« Yahweh règne ») s'affirmera de façon éclatante à ce moment-là (même sens en 93, 1; 97, 1; 99, 1; pour la traduction de 47, 9, cfr infra).

En ce qui touche le psaume 98, il suffit de rappeler que la source dont il s'inspire, à savoir Isaïe, 40-55, distingue pareillement deux interventions divines, l'une au profit d'Israël, l'autre en faveur des nations : c'est le spectacle du salut miraculeux accordé au peuple choisi

(17) *Die Psalmen*, p. 421.

(18) Il n'y a pas lieu de corriger ce passage, comme le fait Calès. Herkenne le supprime. Plusieurs traductions présentent la stabilité du monde comme un fait actuellement expérimenté. L'idée n'est-elle pas plutôt que le monde, qui connaît au temps du psalmiste de si grands bouleversements, sera stable après l'établissement du règne divin et ne chancellera plus ?

qui pousse les païens à se convertir, mais les deux interventions sont prédites et font partie de l'ère eschatologique. On peut penser que, même sur ce point, le psalmiste est resté fidèle à son modèle. Certes, quand il écrivait, la délivrance de la captivité était un fait acquis, mais on n'en ressentait que plus amèrement le contraste violent entre l'humble réalité de tous les jours et les brillantes promesses des voyants, par ex. Is., 52, 9-10, 55, 12, dont on avait le sentiment profond qu'elles ne s'étaient point encore réalisées. On remarquera l'analogie qui existe entre 98, 1 : « sa droite (seule) lui a porté secours, et son saint bras », et Is., 63, 5, où Yahweh déclare qu'il a été seul (= qu'il sera seul) à opérer le châtiment eschatologique du monde impie. Cfr pareillement Is., 59, 15.

Psaume 97.

De tous les psaumes du Règne, le psaume 97 est celui qui fait le plus appel à l'imagerie des descriptions prophético-apocalyptiques. Yahweh paraît environné d'un nuage et précédé du feu (sans doute la foudre), qui dévore tout autour ses ennemis; la terre tremble et chancelle, probablement au bruit du tonnerre; les montagnes fondent comme la cire, peut-être sous l'action de la pluie qui « tombe en averse et en trombes et dévale en torrents » (Calès). Cette brillante théophanie, réplique comme toutes les autres du même genre (cfr psaumes 18, 50, 77) de l'apparition divine sur le Sinaï (*Exod.*, 19, 16-20), est suivie de la description de l'abandon des idoles et de l'octroi aux justes de la lumière et du bonheur. Ici plus que nulle part ailleurs, on est obligé de parler d'anticipation prophétique, car si l'auteur s'exprime au présent (parfait hébreu), il est évident qu'il ne vise point des faits réellement constatés. Herkenne n'est pas de cet avis : selon lui, le temps des verbes montrerait que nous sommes en présence d'une peinture hyperbolique d'événements historiques, d'une libération passée d'Israël « de la main des méchants » (v. 10), par où il faudrait probablement entendre la délivrance de la captivité babylonienne. Contre cette hypothèse, on peut faire valoir que le salut des « pieux » (hasīdīm) qu'escompte le psalmiste (vv. 10-11) ressemble tout à fait à la perspective de salut messianique qu'ouvrent les derniers chapitres du livre d'Isaïe (56-66) (19), et cela précisément alors que le retour de l'exil est déjà un fait accompli. Le feu du v. 3 de notre psaume, qui « consume à l'entour les adversaires » du vrai Dieu, fait songer à la torche enflammée du tableau apocalyptique de Zach. 12 (v. 6) : elle aussi « dévore à droite et à gauche tous les peuples d'alentour ». De part et d'autre, même réaction contre une situation qu'on devine peu brillante; même aspiration à la paix définitive.

(19) Même emploi eschatologique de part et d'autre des mots « lumière », « joie ».

Psaume 99.

Plus difficile est le cas du psaume 99. A l'encontre de nombre de commentateurs qui y voient, soit un hymne intemporel à la royauté de Yahweh, soit un chant de louanges consécutif à une récente délivrance, Gunkel l'interprète d'un bout à l'autre au sens eschatologique. Moyennant une légère correction du v. 1, il fait dire à ce passage, non pas que Yahweh trône depuis toujours sur les Chérubins, mais qu'il vient de prendre place sur son trône au-dessus des Chérubins dans le sanctuaire céleste. Le but du poème, toujours selon Gunkel, serait de célébrer la sainteté du Roi divin, qui, après un temps de confusion épouvantable, assure (= assurera) dans l'univers le triomphe de la justice. Aux vv. 6-9, si le psalmiste évoque le souvenir de Moïse, d'Aaron et de Samuel, ce serait comme pour dire : puisque ces personnages, pourtant très puissants, n'étaient que les serviteurs de Yahweh, combien grand doit être le Roi lui-même.

Cette exégèse est pénétrante, mais trop systématique. Le début du psaume n'a pas besoin d'être corrigé; il signifie que Yahweh règne d'une manière permanente et qu'il siège constamment au-dessus des Chérubins. Ce qui est nouveau, ce sont les effets extraordinaires que produit dans le monde le gouvernement divin, en vertu même de sa sainteté (20), qui en fait quelque chose d'absolument transcendant par rapport aux empires terrestres : la terre vacille (c'est là un cliché des jugements eschatologiques), et « le Roi qui aime la justice » y « établit la droiture » (v. 4), affirmation que beaucoup rapportent au passé, mais qui nous paraît indiquer plutôt l'ouverture de l'ère de grâce. Il est plus difficile de saisir la vraie portée du développement qui suit (vv. 6-8). C'est sans doute pour suggérer les conditions de participation à l'ère nouvelle qu'est rappelée la conduite de Yahweh envers ses serviteurs privilégiés du temps passé : il les exauçait, il leur parlait dans la colonne de nuée, mais il mettait comme prix à ses faveurs l'observation de ses commandements et n'hésitait pas à punir les fautes. Tel était Yahweh aux temps de Moïse, d'Aaron et de Samuel, tel il est encore maintenant, tel il sera surtout lors de l'instauration définitive de son règne : miséricordieux, entrant aisément en communication avec les hommes, mais impitoyable pour le péché.

Peut-être est-il permis d'ajouter encore ceci. Les prophètes ont conçu l'ère messianique comme un retour des époques les plus belles, celle de Moïse, celle de David, comme un temps où le peuple choisi sera tout entier une race sacerdotale (Is., 61, 6; cfr *Exod.*, 19, 6), un temps également où Dieu se fera tout proche des âmes et leur docteur, comme si les expériences religieuses des prophètes devaient alors se renouveler et même s'universaliser : Is., 30, 20-21; Jer., 31, 31-34; Is.,

(20) Ce caractère de sainteté du règne divin est souligné par un refrain répété trois fois : vv. 3, 5, 9.

54, 13; Joël, 3, 1-2... On dirait que cette vision d'avenir a coloré la représentation même que le psalmiste se faisait du passé, car d'une part Moïse n'était pas prêtre comme le laisserait croire le v. 6; d'autre part c'est de lui seul qu'il est dit que Yahweh lui parlait du sein de la nuée (cfr v. 7).

Psaume 93.

La plupart des commentateurs voient dans le psaume 93 un simple chant de louange en l'honneur de Yahweh Roi du monde à titre de Créateur (vv. 1-4) et à titre de Législateur (v. 5) : Pannier, Desnoyers, Herkenne, Weber, Nötscher, Strobel... Quelques exégètes supposent que nous sommes sans doute en présence d'une action de grâces consécutive à un événement heureux qui a démontré la toute-puissance divine: soit la délivrance de la captivité (Kirkpatrick), soit même la défaite de Sennachérib (Calès). En réalité notre psaume doit s'interpréter en fonction d'Isaïe, 51, 9-10 : de part et d'autre Yahweh se revêt de force; de part et d'autre on rappelle ensuite ce qui se passa aux jours anciens, aux origines : dans le psaume, ce qui est évoqué, c'est la victoire de Yahweh sur les eaux primordiales qui plongeaient la terre dans le chaos; dans Isaïe, c'est plutôt la délivrance de la servitude égyptienne, mais avec des réminiscences du triomphe sur « les eaux du grand abîme » primitif ([21]). Dans ces conditions, à l'instar d'Isaïe, 52, 7, le psaume 93 doit viser l'époque de l'instauration définitive du règne de Yahweh. C'est à ce moment-là que Dieu se revêt de majesté et se ceint de force (v. 1), exauçant ainsi la prière d'Isaïe, 51, 9 : « Réveille-toi, réveille-toi, revêts-toi de force, bras de Yahweh ». La plupart du temps, on entend ce début en un sens intemporel : de toute éternité Yahweh est revêtu de puissance et ceint de force. Mais, outre le parallélisme avec Is., 51, 9, qui vient d'être mentionné, on peut invoquer à l'encontre de ce sentiment le sens normal des verbes hébreux qui expriment, non pas un état, mais un acte (Kirkpatrick) ; ou encore la portée de l'image « il s'est ceint de force » ([22]). Se ceindre les reins, c'est entreprendre la lutte ou un travail ardu. L'expression vient de ce que les guerriers avaient soin de se serrer la taille avant le combat ([23]). Après un temps d'inactivité apparente où le mal semblait triompher, Yahweh s'est ceint de force en vue d'une œuvre éminemment grandiose : l'instauration de sa souveraineté sur les ruines du monde méchant. On peut rapprocher ce passage d'Is., 59, 17, où Yahweh se revêt de tout un équipement guerrier en vue d'accomplir son œuvre de Juge suprême.

---

(21) Cfr J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939, II[er] Teil, p. 122-123.

(22) Cfr Jer., 1, 17; Job, 38, 3; 40, 7; et, pour l'emploi de l'hithpael comme ici, Is., 8, 9.

(23) Cfr P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, dans *Revue Biblique*, 1922, p. 511; *Le Livre de Job*, Paris, 1926, p. 525.

Toutefois le règne divin est quelque chose de déjà commencé depuis bien longtemps. Dans le Deutéro-Isaïe (Isaïe, 40-55), l'attente d'un monde nouveau est rattachée constamment au dogme de la création : après avoir demandé au bras de Yahweh de se réveiller (51, 9-10), on rappelle que c'est lui qui a « étendu les cieux et fondé la terre » (vv. 12-13). Ici pareillement : en créant l'univers, Yahweh s'en est déjà constitué le maître absolu (v. 2) (24) : de même qu'alors les eaux aux grondements sauvages ne purent rien contre leur Maître divin (v. 3; cfr *Gen.*, 1, 9-10; psaume 104, 6-7; Job, 38, 8-11), de même encore maintenant le vrai Dieu a le dessus et est plus fort que les grandes eaux (v. 4). A la différence de plusieurs autres de la Bible (Is., 8, 7-8; 17, 12; Jer., 47, 2), ce passage ne compare pas explicitement les ennemis aux flots déchaînés (contre Kirkpatrick). Cependant parce que ici, comme souvent dans l'Ecriture, l'océan est considéré comme un ennemi de Dieu vaincu par lui, le psalmiste semble bien vouloir suggérer « que le règne de Dieu, mentionné dès le v. 1, s'établira et se maintiendra toujours, malgré les efforts de ses adversaires » (Pannier), en dépit de toutes les puissances de désordre.

Il est important de fixer la portée du mot « témoignages » (*'ēdōth*) du verset 5. Ce vocable, qui est un pluriel, a le sens général d'attestations de la volonté divine. D'ordinaire on voit là une désignation de la Tôrah, de l'ensemble des préceptes renfermés dans la Loi (Briggs, Calès, Nötscher...). Gunkel et Kittel, qui optent comme nous l'avons fait pour une interprétation eschatologique du psaume, s'arrêtent au sens de « promesses », plus en harmonie avec le contexte tel qu'ils le comprennent; malheureusement l'emploi du mot dans le reste de l'Ecriture justifie mal cette traduction qui a le tort de trop préciser. M. Robert a montré que dans le psaume 119, la Loi, désignée par une dizaine de synonymes dont *'ēdōth* ou *'ēdūth*, devait être entendue, comme déjà dans le Deutéronome, de manière très large : il s'agit en somme de la Révélation divine prise dans toute son ampleur, mais

(24) Comme preuve de la dépendance du psaume 93 à l'égard du Deutéro-Isaïe, on notera encore que le v. 2 : « ton trône est établi dès l'origine (*mēāz*) » reproduit une des formules les plus caractéristiques d'Is., 40-55 (cfr emploi de *mēāz* en Is., 44, 8; 45, 21; 48, 3, 5, 7, 8...). Ici, le sens n'est pas : depuis l'éternité, comme le soutiennent Rosenmüller, Fillion, mais : depuis que tu as créé le monde. — Peut-être faut-il comprendre en fonction de cette affirmation la dernière proposition du v. 1. On hésite en effet sur le sens à lui donner. D'abord la traduction en est incertaine. L'hébreu porte : « le monde est ferme (*tikkôn*), il ne chancellera pas », mais les versions ont lu : « il a affermi (*tikken*) le monde qui ne chancellera pas », ce qui est peut-être préférable. En second lieu on est en droit de se demander depuis quand le monde a ainsi reçu de Dieu sa stabilité. D'après ce que le psalmiste vient de dire, on serait porté à croire que c'est seulement depuis que Dieu s'est ceint de force et a instauré son règne eschatologique (Kirkpatrick); l'on rejoindrait ainsi la pensée du psaume 96, 10. Cependant, comme au point de vue rythmique, ce stique se rattache plutôt aux deux suivants, il est permis de l'éclairer par ce contexte subséquent : le monde est « fixe » depuis qu'est « fixé » (même verbe) le trône divin, donc depuis les origines.

conçue comme norme de vie (25). Il en va de même ici. L'idée de notre auteur paraît donc être que le monde de la Révélation, dont Yahweh est la source, est aussi stable que l'univers matériel qu'il a créé. Dire cela, c'est affirmer équivalemment que sont déjà jetés les fondements du règne futur du vrai Dieu : Yahweh sera fidèle à son œuvre créatrice, fidèle au témoignage qu'il s'est rendu à lui-même en se révélant, fidèle à son temple enfin, dont la sainteté demeurera inviolable « pendant toute la durée des temps ». Dans le chapitre 40 d'Isaïe, l'espérance du salut s'appuie comme ici sur la toute-puissance de Yahweh Créateur (vv. 12 sq.), et sur l'immutabilité de sa Parole, qui « demeure », alors que tout passe (vv. 7-8).

Psaume 47.

Nous avons renvoyé à la fin l'examen du psaume 47, parce que c'est à son sujet que les discussions ont été les plus vives. Un grand nombre d'auteurs lui dénient toute portée eschatologique. H. Herkenne et M. Podechard sont catégoriques sur ce point. Selon Herkenne, le v. 6 : « Yahweh est monté » doit se référer à un événement passé : le retour symbolique de Yahweh au temple à la suite d'une victoire de son peuple ; l'hypothèse du parfait prophétique n'est même pas envisagée ; pour que le v. 10 s'adapte mieux à cette interprétation purement historique, on le corrige sans raison valable, et on propose de lire : « Les princes des peuples s'éclipsent en présence du Dieu d'Abraham. Oui, à Yahweh appartient la superficie de la terre. » Les arguments de M. Podechard sont plus impressionnants. Au v. 6, il est question de « trompette » et de « clameur » (terou'ā) ; or ces deux termes unis et placés côte à côte désigneraient toujours dans la Bible la trompette guerrière et la clameur des soldats (Jos., 6, 5, 16, 20 ; Jer., 4, 19 ; Am., 2, 2, etc.) ; ce passage évoquerait donc la montée récente de Yahweh (l'arche d'alliance) au combat. Au v. 9 nous aurions une formule d'intronisation : « Yahweh devient roi », avec le verbe hébreu précédant le sujet, comme dans *2 Sam.*, 15, 10 ; *2 Reg.*, 9, 13 ; *1 Reg.*, 1, 11, alors que dans les psaumes 93, 1 ; 96, 10 ; 97, 1 ; 99, 1, le verbe suit le sujet : n'est-ce pas là l'indice que, dans le psaume 47, Yahweh est comme intronisé sur des peuples récemment subjugués ? Pareillement le v. 10 nous ferait assister au spectacle de princes qui présentement s'unissent au peuple choisi pour reconnaître la royauté de Yahweh, ce qui ne se conçoit qu'à la suite d'une victoire remportée sur les nations voisines par un successeur de David, par ex. Salomon.

Cette argumentation ne paraît pas décisive. Selon P. Humbert (26), la « terou'ā », d'abord rite guerrier en l'honneur de Yahweh, Dieu des

(25) *Revue Biblique*, 1937, p. 182-206 : Le sens du mot Loi dans le psaume CXIX.

(26) *La terou'ā, analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946.

armées, perd en partie, à partir de 586, son caractère militaire, prend une nuance laudative et devient un élément de la liturgie postexilienne : c'est à ce titre qu'on trouve associés « terou'ā » et instruments de musique dans Esdras, 3, 10-13 ; « terou'ā » et trompettes dans le psaume 150 (3-5), *2 Chron.*, 15, 14 ; cfr encore ps. 27, 6 ; 33, 3 ; 89, 16 ; 95, 1, 2 ; 98, 4, 6 ; 100, 1 ([27]). Notre psaume se réfère à ces acclamations liturgiques : la « montée » symbolique de Yahweh ne peut guère avoir ici un caractère guerrier, et la sonnerie de trompette, qui est censée l'accompagner, fait plutôt songer aux rites qui marquaient l'avènement des rois (*2 Sam.*, 15, 10 ; *1 Reg.*, 1, 34 ; *Num.*, 23, 21...) ([28]). A propos du v. 9, on doit certes concéder que d'ordinaire, dans les propositions verbales sans particules, le sujet précède le verbe, mais le verbe précède s'il y a quelque emphase sur l'action exprimée, emphase qui peut être due à divers motifs, et pas seulement à la nouveauté de l'action ; elle est d'ailleurs plus fréquente en poésie qu'en prose ([29]). En fait, même parmi les adversaires de l'interprétation eschatologique, beaucoup traduisent le v. 9 par « Dieu règne », et non par « Dieu devient roi » (Briggs, Pannier, Nötscher). Partisan de l'explication historique, Dennefeld fait remarquer que dans notre psaume « se lit non seulement Yahvé mālāk ([30]), mais aussi deux fois Yahvé mélék : Yahvé est roi : la première fois dans 3^b, la seconde fois précisément dans 8^a, phrase parallèle à 9^a, de sorte que le psalmiste veut exprimer, non pas le fait nouveau de l'avènement de Yahvé..., mais le fait ancien et présent que Yahvé est, depuis la création, le maître absolu du monde » ([31]). Ainsi donc mālāk Elohim de 47, 9 a exactement la même portée que Yahweh mālāk des psaumes 93, 96, 97, 99 ; c'est là une formule qui, prise en soi, n'inclut ni n'exclut le sens eschatologique. En fait, ici encore, il existe des raisons positives très fortes d'admettre ce dernier sens.

D'abord, tant pour la forme que pour le fond, le psaume 47, à l'instar des autres psaumes du Règne, est en relation étroite avec le Deutéro-Isaïe. Il en dépend de la même manière qu'Is., 56-66 dépend

---

(27) P. Humbert (*op. cit.*, p. 42-43) fait également la double remarque suivante : 1°) le transfert de la terou'ā du domaine militaire au domaine liturgique est illustré par le choix des vocables avec lesquels elle est mise en parallèle : c'est ainsi que, dans le psautier, elle est d'ordinaire rapprochée de termes techniques de la musique liturgique ; c'est le cas pour notre ps. 47 : cfr le mot rinnā du v. 2 ; 2°) avant l'exil, le verbe hērī'a paraît avoir été généralement pris au sens absolu ou bien avec un accusatif d'objet interne ; au contraire, après l'exil, l'emploi du verbe étant plus malléable, on éprouve le besoin d'en préciser les nuances à l'aide de prépositions : c'est encore le cas pour le v. 2 du ps. 47.

(28) Cfr R. Tournay, *Les Psaumes*, p. 338.

(29) Cfr Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, translated by A. E. Cowley, Oxford, 1910, p. 455 ; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, p. 474, § 155 k.

(30) La formule exacte du psaume 47 est mālāk Elohim.

(31) *Dict. Théol. Cathol.*, art. *Messianisme*, col. 1460-1461.

d'Is., 40-55 ([31bis]) : dans les deux cas, on imite le vocabulaire et les thèmes du Deutéro-Isaïe, tout en adaptant ces idées anciennes aux aspirations nouvelles d'une communauté déjà partiellement restaurée, mais insatisfaite et rêvant de cette suprématie politico-religieuse sur le monde que paraissaient promettre les antiques oracles. La jubilation universelle dont parlent les vv. 2, 6-8 est un motif eschatologique qui a sa source dans Is., 40-55. On peut comparer avec le v. 10 Is., 44, 3-5 ; 45, 20-25 ; 56, 6 sq. ; 60, 16 ; 62, 2 ; Zach., 2, 15 ; 8, 20-23, etc. Ainsi que le note Gunkel (dans son commentaire), le v. 5 (qui n'a pas besoin d'être corrigé) : « Il nous choisit notre héritage, la fierté de Jacob, son bien-aimé » a son parallèle exact en Isaïe, 58, 14 : « Je te ferai jouir de l'héritage de Jacob, ton père » : dans les deux cas, on perçoit l'écho des espérances eschatologiques de la communauté postexilienne, qui, contrariée de toute manière dans ses tentatives de restauration, aspire après la possession tranquille de la terre sainte promise aux grands ancêtres. Dans le même sens, on lit en Isaïe, 14, 1, oracle probablement postexilien, que « Yahweh aura pitié de Jacob, choisira encore Israël et les rétablira (les Israélites) dans leur pays » ([32]).

Le v. 4 du psaume plaide plus fortement encore en faveur de cette interprétation : « Yahweh nous asservit les peuples et met les nations sous nos pieds ». Il est difficile d'admettre qu'il s'agit là d'une référence historique à la conquête de Canaan par les Hébreux, car premièrement les Cananéens alors vaincus furent au moins en principe exterminés, au lieu qu'ici les peuples soumis exultent et acclament le vrai Dieu ; en second lieu, si l'on s'en rapporte au début du psaume (« tous les peuples, battez des mains ») et au v. 8 (« roi de toute la terre »), c'est l'univers entier que le psalmiste contemple assujetti à Israël et à son Dieu. Ajoutons que les titres donnés à Yahweh : « roi de toute la terre » (vv. 3, 8), « grand roi » et « redoutable » (v. 3) se retrouvent très exactement en Zach., 14, 9 et Mal., 1, 13 (cfr v. 11 : « mon nom est grand chez les nations »), c'est-à-dire en des textes tardifs et, au moins partiellement, eschatologiques. Kittel a donc raison d'avancer que ce qui est décrit par le psaume 47 ne s'est réalisé à aucune époque de l'histoire et n'est attendu que de l'avenir. « Être sous les pieds », « mettre sous les pieds », « fouler aux pieds », ce sont là des expressions assez fréquentes dans les descriptions des triomphes eschatologiques (ps. 18, 39, 40, 48 ; ps. 91, 13 ; Is., 14, 25 ; Ez., 26, 11...) ; et l'on sait assez que les juifs rentrés d'exil ont rêvé d'une revanche de cette espèce sur les peuples qui les avaient opprimés : Is., 14, 2 ; 26, 6 ; 33, 1 ; 34 ; 60, 12-14 ; 61, 5 ; 63, 1-6... Mais c'est surtout le v. 10

(31bis) Pour tout ce qui concerne le livre d'Isaïe et en particulier les chapitres XL et suivants voir notre article : « Isaïe (Le livre d') », dans le *Dict. de la Bible*, supplément, t. IV, fasc. 20, 1947, col. 647-729.

(32) Tout en interprétant eschatologiquement le psaume 47, le P. Tournay semble voir dans le v. 5 une référence au passé, au temps où Yahweh donna aux Hébreux la terre sainte, « le joyau de tous les pays » (Ez., 20, 6, 15).

qui nous paraît appuyer notre exégèse, qu'on le traduise avec une légère correction : « Les princes des peuples s'adjoignent au peuple du Dieu d'Abraham », ou qu'on conserve le Textus Massoreticus : « Les princes des peuples s'assemblent, peuple du Dieu d'Abraham ». En présence de ce passage, même les plus chauds partisans de l'interprétation historique (sauf M. Podechard, Herkenne) rendent les armes : Calès : « C'est l'Eglise soumise au Messie, lequel se trouvera être Yahweh lui-même » ; Weber : « C'est l'unité religieuse, la conversion du monde païen qui est entrevue ici ». Nötscher également admet qu'en ce v. 10, mais uniquement là, « on perçoit un écho de l'espérance messianique universaliste » (33). Effectivement le rassemblement dont il est ici question ne peut guère être que l'unification et la pacification du monde entier annoncée par des oracles tels que Is., 45, 22 sq. ; 56, 6-7 ; Zach., 8, 20-23 ; 14, 16-21, et surtout par le texte capital d'Is., 2, 2-5, qui paraît être la source de tous les autres du même genre. La mention du Dieu d'Abraham a précisément pour raison d'être d'évoquer le fait historique qui est à la base de cette grande attente, à savoir la promesse eschatologique faite au père des croyants (*Gen.*, 12, 3 ; 18, 19). Si le psalmiste appelle « princes » les chefs des peuples, c'est probablement afin de réserver à Yahweh seul la dignité royale dans le monde à venir, à la manière d'Ezéchiel qui, pour la même raison, donne au Messie lui-même les noms de « serviteur » et de « prince » (34) ; on observe une précaution semblable dans les poèmes du Serviteur. Surtout si l'on conserve le Textus Massoreticus, cette finale du psaume 47 est des plus remarquables : elle prédit clairement l'extension au monde des bienfaits de l'alliance avec Abraham. C'est donc avec raison qu'on s'est appuyé sur elle (35) pour réagir contre l'opinion fausse selon laquelle l'idée d'alliance avec l'humanité aurait été étrangère à l'Ancien Testament.

Bref le psaume 47, tel que nous l'avons compris, annonce d'un bout à l'autre « la victoire définitive de Dieu et l'établissement du règne messianique universel », pour employer les termes des professeurs de l'Institut Biblique dans leur traduction nouvelle du psautier (36). C'est là également le sentiment de Kautzsch, du P. Tournay. C'était déjà celui, très ferme, du P. Lagrange : « Il s'agit, écrit-il, du règne futur de Dieu. Yahvé est descendu pour établir son règne par de grandes actions. Aucune circonstance historique, mais un sublime pressentiment de l'avenir » (*Revue Biblique*, 1905, p. 196).

---

(33) Cfr dans le même sens Pannier, Kirkpatrick.

(34) Cfr Ez., 34, 24 ; 37, 25, et aussi les chapitres 44-48, si, comme il est probable, « le prince » de ces passages s'identifie avec le Messie. Ezéchiel, par exception, donne en passant au Messie le titre de « roi » en 37, 22. 24.

(35) W. Staerk, *Zum Ebed-Jahwe-Problem*, dans la *Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft*, 1926, p. 248-249.

(36) *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani*, editio altera, Rome, 1945, p. 85.

3. *Leur origine.*

Si, comme nous venons de le montrer, les psaumes du Règne se ressemblent à la fois par leur style et par leur signification eschatologique, ne doivent-ils pas encore avoir *ce trait commun de remonter sensiblement à la même époque et de provenir du même milieu* ? Tel est en effet l'avis de la majorité des exégètes, au moins en ce qui regarde les psaumes 93, 96-99 : leur dépendance manifeste par rapport au Deutéro-Isaïe amène à les tenir pour postexiliens. Calès veut faire une exception pour le psaume 93, qui daterait de l'invasion de Sennachérib sous Ezéchias, mais il n'apporte aucune preuve à l'appui de son assertion. Pour le psaume 99, la mention implicite de l'arche aux vv. 1^b (« assis sur les Chérubins ») et 5^b (« l'escabeau de ses pieds ») conduit Herkenne à regarder ce chant comme antérieur à l'exil. Cette conclusion ne s'impose pas : on peut voir dans ces allusions de pures réminiscences littéraires, ou, mieux encore, admettre avec Gunkel que les Chérubins (cfr Ez. 1) et le trône en question sont ceux du ciel. Touchant la date du psaume 47, on relève les opinions les plus diverses : pour Briggs, ce poème est de l'époque persane, aux yeux de Pannier, Calès, Kirkpatrick, il se réfère à la défaite de Sennachérib ; Herkenne y discerne un écho de la victoire sur les Ammonites et les Moabites au temps de Josaphat (*2 Chron.*, 20) ; M. Podechard enfin le ferait volontiers remonter jusqu'à Salomon. Pourtant trop étroite est la parenté du psaume 47 avec les autres psaumes du Règne pour qu'on puisse lui supposer un arrière-plan tellement différent. Et puis comment faire remonter à une date très ancienne un poème qui affirme la royauté universelle de Yahweh dans les mêmes termes que Zacharie et Malachie ?

Pour déterminer de manière plus exacte le milieu historique, littéraire, théologique qui a donné naissance aux psaumes du Règne, on ne peut guère s'appuyer sur leur contenu beaucoup trop général. On en est réduit à recourir à la comparaison avec d'autres morceaux reflétant les mêmes idées, les mêmes aspirations et plus faciles à dater. Nous avons déjà eu l'occasion de faire des rapprochements avec Is., 56-66. Il convient de mentionner encore et surtout l'Apocalypse d'Isaïe (ch. 24-27 de notre livre d'Isaïe), certainement postérieure à l'exil et dont J. Lindblom a démontré avec beaucoup de force qu'elle remonte sans doute à l'époque persane, et plus précisément aux environs de 485, date à laquelle Babylone fut prise, démantelée et pillée par Xerxès Ier ([37]). On ne peut dire que les psaumes du Règne soient dus, comme l'Apocalypse d'Isaïe, à cette circonstance historique ; on a seulement le sentiment de productions littéraires issues d'un même milieu. Qu'on en juge par les exemples suivants. Dans les deux cas,

(37) *Die Jesaja-Apocalypse Jes. 24-27*, Lund, 1938.

même idée d'un jugement qui bouleverse la terre entière : Is., 24, 1 sq.; ps. 97, 1 sq. On remarquera de part et d'autre l'emploi du vocable relativement rare, têbêl, pour désigner l'univers habité, l'οἰκουμένη : Is., 24, 4; 26, 9, 18; 27, 6; ps. 96, 10, 13; 97, 4; 98, 7, 9 (38). La venue de Yahweh s'accompagne de l'action d'un « feu » qui dévore ses ennemis : Is., 26, 11; ps. 97, 3. La terre chancelle : Is., 24, 20; ps. 99, 1. Quand le jugement est achevé, on est en présence d'un monde nouveau, stable, qui ne chancelle plus : Is., 25, 4; 26, 3, 12; ps. 93, 96, 11. Yahweh est en Sion le Roi d'un empire universel : Is., 24, 23; 25, 6 sq.; ps. 47, 8; 96, 10; 97, 1... Dans les mêmes termes, on souligne la majesté de Yahweh Roi : Is., 24, 14; 26, 10; ps. 93, 1. Il fait des choses merveilleuses : Is., 25, 1; ps. 96, 3. Il met les nations sous les pieds du peuple élu : Is., 26, 6; ps. 47, 4. Parmi les membres de la nation choisie, seuls d'ailleurs bénéficient du salut les justes, les hommes « au cœur droit », les « pauvres », les « humbles », les « malheureux » : Is., 25, 4; 26, 6, 7, 10; ps. 97, 10-12 (39). Tous sont invités à se livrer à l'allégresse, à chanter des cantiques : Is., 24, 14-16; 25, 9; 26, 1, 19; 27, 2; ps. 47, 1 sq.; 96, 1 sq., etc.

D'une manière générale, dans les psaumes du Règne comme dans l'Apocalypse d'Isaïe, on discerne, pour ce qui est du fond, la même aspiration immense après les jugements divins et l'instauration du règne universel de Yahweh; pour ce qui est de la forme, le même procédé anthologique et la même source d'inspiration principale, les écrits prophétiques, surtout Is., 40-55. Lindblom a montré que le Deutéro-Isaïe, qui est à la base des psaumes du Règne, est aussi utilisé constamment par l'Apocalypse; ajoutons d'ailleurs que plusieurs passages de cette Apocalypse sont de véritables psaumes : 24, 14-16; 25, 1-5; 26, 1-13. Des écrits qui offrent de telles ressemblances ne peuvent avoir été séparés par un très long intervalle de temps.

(*A suivre*) A. FEUILLET, P.S.S.

(38) Ailleurs 8 fois seulement dans le psautier, et 5 fois dans Isaïe, dont 3 fois dans 13-14, pareillement postexilien.

(39) Cette opposition entre bons et méchants, qui constitue la toile de fond de beaucoup de psaumes, est particulièrement caractéristique de la communauté postexilienne.

GENÈSE ET STRUCTURE DU MOI HUMAIN

à la lumière des Sciences biopsychologiques modernes

INTRODUCTION

L'évidence cartésienne sur le Moi est aujourd'hui discutée.

Dans un récent article de la *Revue des deux Mondes,* M. Lavelle écrivait : « Le propre de la Psychanalyse, c'est d'avoir montré que le moi, au lieu d'être cet être de lumière que Descartes nous découvrait dans le « Je pense : donc je suis »... est au contraire un être trouble, ambigu, plein de mystère, qui porte en lui des impulsions souterraines, dont l'origine et la nature lui échappent » (1).

Ainsi l'évidence première des idéalistes : celle du moi, substance spirituelle pensante, qui se saisit clairement comme l'auteur de sa pensée et de son vouloir, est aujourd'hui révoquée en doute. Un jeune candidat à la licence, à qui l'on présentait comme indubitable le raisonnement cartésien : « Je pense : donc je suis », hocha la tête un moment et reprit : « Pas nécessairement ». Etait-ce l'effet d'une conscience existentialiste, hésitant à admettre que son « pour-soi » a pour envers un « en-soi » ? Peut-être. Mais après tout ne peut-on pas voir les choses autrement que Descartes ? Pourquoi par exemple ne serais-je pas le théâtre plutôt que l'auteur de ma pensée ? Comment écarter l'hypothèse qu'un monde d'énergies matérielles s'exprime en moi ? ou qu'un esprit transcendant actue ma pensée ? L'inspiration de l'artiste ou du génie n'a-t-elle pas toujours semblé venir de quelque puissance étrangère, muse ou divinité ? Et l'intellect agent n'a-t-il pas longtemps passé pour impersonnel, étranger au moi, et chargé de fournir aux intellects possibles que nous sommes, leurs espèces intelligibles ?

L'évidence de Descartes est donc loin d'avoir toujours convaincu les philosophes eux-mêmes. Elle reste discutable, lourde d'équivoques, comme ces intuitions globales de la perception sensible aujourd'hui dépassées par la science. Qui en effet oserait soutenir encore, avec Descartes, que la matière, et par exemple cette table qui est devant moi, est un continu de soi inerte ? La science actuelle nous fait voir, derrière cette apparence globale de continuité inerte, des systèmes atomiques, doués d'énergies colossales et perdus dans un grand vide, comme le monde des étoiles.

Or de même en Psychologie, la donnée globale, fournie par la conscience introspective, d'un Moi qui se saisirait en pleine clarté par ré-

(1) *R.D.M.*, 1er Juillet 1950, p. 42-43.

flexion totale, apparaît au psychologue scientifique comme très sujette à caution. Car tout d'abord le moi conscient est pour une large part un personnage inauthentique, un cache-misère, construit par la personne et les circonstances pour faire face aux exigences sociales, et au travers duquel on ne peut aisément discerner, aussi sincère qu'on se veuille être, son véritable visage. En outre la conscience n'éclaire qu'une faible partie du Moi humain, à savoir celle qui lui permet de faire face à la situation présente externe, ainsi qu'une zone plus ou moins étendue de pensée symbolique et réflexive, qui est la pensée abstraite.

Mais elle laisse de côté d'une part les immenses profondeurs de l'inconscient, qui constituent l'infra-structure bio-psychologique de la personne, et d'autre part les zones supra-conscientes de l'esprit proprement dit et de la vie surnaturelle qui s'y rattache. En effet l'esprit comme tel, ainsi que l'état de grâce, l'inhabitation des personnes divines en nous, sont des réalités qui nous échappent et que nous ne saisissons qu'indirectement.

But et circonstances de cette étude.

Nous voudrions donc ici esquisser une description synthétique et évolutive des différentes parties du moi humain, depuis l'infra-structure organique et inconsciente, jusqu'à la superstructure spirituelle, en passant par la zone intermédiaire de la conscience éveillée. Pour cela nous ferons appel aux données des sciences bio-psychologiques modernes, qui permettent aujourd'hui de compléter celles de la psychologie classique ou phénoménologique, et d'entrevoir le rôle propre du corps et de la vie instinctive dans notre comportement.

Ces sciences, on le sait, sont extrêmement nombreuses. Les unes éclairent davantage les bases organiques de notre conduite, comme la bio-chimie, la bio-électricité, l'endocrinologie, la neuro-physiologie. D'autres étudient plutôt le comportement lui-même, et par conséquent l'aspect psychologique, mais tel qu'on peut l'observer du dehors, comme la Réflexologie des Russes, reprise et complétée par les Américains, le Behaviorisme ([1bis]) de type américain, mais qui s'apparente aux psychologies françaises de la conduite, la psychologie de la Gestalt ([1ter]), née en Allemagne, mais émigrée en Amérique avec ses promoteurs, la Psychopathologie, la Psychiâtrie et la Psycho-chirurgie, dont les dernières méthodes thérapeutiques sont si audacieuses et si éclairantes, les

(1bis) Le Behaviorisme est, on le sait, une Psychologie qui s'attache uniquement à l'étude du comportement global en fonction des influences du milieu ambiant bio-social. Il est très répandu en Amérique.

(1ter) La Psychologie de la Gestalt, née comme le Behaviorisme, vers 1910, est une réaction contre les tentatives idéalistes et associationnistes qui réduisaient le donné perceptif à une mosaïque d'éléments. Elle montre que les structures, ou formes perçues, s'imposent d'emblée à notre conscience.

Psychologies génétiques de l'enfance et de l'adolescence qui dans tous les pays ont fait l'objet d'immenses recherches, complétées par la pratique des tests mentaux et caractériels. Il faut encore y ajouter les données très précieuses de la Psychologie comparative, ethnologique ou animale, très travaillée elle aussi, et enfin la Psychanalyse qui, par bien des côtés, reste une science du comportement humain et de son évolution. Plusieurs de ces sciences éclairent même la zone des fonctions proprement spirituelles, qui ne sont jamais des fonctions séparées (2).

---

(2) Nous ne pouvons évidemment dresser, pour un article, une bibliographie détaillée de ces diverses sciences. Nous donnons seulement ci-dessous les principaux ouvrages parus en ces dernières années, la plupart même depuis la guerre (ce qui explique l'absence de livres allemands) à l'exclusion des Revues et des ouvrages de vulgarisation.

En Biochimie et Bioélectricité : H. Frédéricq, *Physiologie générale,* 3e éd., 1943; *Physiologie humaine,* 2e éd., 1944; Lovatt Evans, *Principles of human Physiology,* Londres, Churchill, 10e éd., 1949; Carlson et Johnson, *The Machinery of the Body,* Chicago, 3e éd., 1948; W. B. Cannon, *La sagesse du corps* (tr. fr.), Paris, Éd. de la Nouvelle Revue Critique, 1946.

En Psycho-endocrinologie, outre les mêmes ouvrages : Caridroit, *Psychophysiologie des glandes endocrines,* dans le *Nouveau Traité de Psychol.* de Dumas, Paris, Presses Universitaires de France, 1946; Abély, Assailly et Laisné, *Les facteurs vasculaires et endocriniens de l'affectivité,* Paris, Expansion sc. fr., 1948; Roussy et Mosinger, *Traité de Neuro-endocrinologie,* Paris, Masson, 1946; Grollman, *Essentials of endocrinology,* Philadelphie, 2e éd., 1947; Pende, *Endocrinologia,* 2 vol., 1950.

En Psycho-physiologie et Neuro-physiologie : H. Roger, *Eléments de Psycho-physiologie,* Paris, Masson, 1946; Lhermitte, Masquin et Trelles, *Précis d'anatomo-physiologie normale et pathologique du système nerveux central,* Paris, Doin, 2e éd., 1942; C. T. Morgan, *Psychologie physiologique* (traduit de l'américain), Paris, Presses Universitaires de France, 2 vol., 1949; Gray's *Anatomy descriptive and applied,* 30e éd. revue, Londres, Longmans, 1949 (contient d'excellentes sections sur la Neurologie et l'embryologie).

Sur la Réflexologie : Pavlov, *Les Réflexes conditionnels,* Paris, Alcan, 1927; *Leçons sur l'activité du cortex cérébral,* Paris, A. Legrand, 1929; W. Drabovitch, *Les Réflexes conditionnés et la Psychologie Moderne,* Paris, Hermann, 1937; Kostyleff, *La Réflexologie et les essais d'une Psychologie structurale,* Neuchâtel, Delachaux, 1947; Woodworth, *Psychologie expérimentale* (trad. de l'anglais), Paris, Presses Universitaires de France, 2 vol., 1949, p. 124-169 (résume les travaux américains en Réflexologie).

Sur le Behaviorisme : J. B. Watson, *Behaviorism,* 2e éd, Londres, Kegan, 1931; C. T. Morgan, *op. cit. sup.* (représente un Behaviorisme plus récent et s'appuyant résolument sur la Physiologie, reniée par les premiers Behavioristes); P. Naville, *La Psychologie science du comportement,* Paris, N.R.F., 1942; Tilquin, *Le Behaviorisme,* Paris, Vrin, 1942.

Sur les Psychologies de la Réaction, du comportement et de la conduite, telles qu'elles se pratiquent en France : Piéron, *Psychologie expérimentale,* coll. A. Colin, 1926 et *Psychologie zoologique,* dans le *Nouveau Tr.* de Dumas (cfr infra). Voir aussi infra les ouvrages de Guillaume sur la Psychol. animale. P. Janet, *Les stades de l'évolution psychologique* (cours du Coll. de France de 1929), Paris, Chahine, 1930; *Les débuts de l'intelligence,* Paris, Flammarion, 1935; *L'intelligence avant le langage,* ib., 1936.

Sur la Psychologie de la Gestalt : Guillaume, *La Psychologie de la Forme,* coll. Flammarion, Paris, 1937; Köhler, *Gestalt Psychology,* Londres, Bell, 1930; *L'intelligence des singes supérieurs,* Paris, 1927; Koffka, *Principles of Gestalt Psychology,* New York, 1935; W. Ellis, *A Source Book of Gestalt Psychology,* Londres, 1938; Kurt Lewin, *Principles of topological*

Or, en étudiant ces diverses sciences et en cherchant à les ordonner — *sapientis est ordinare* — nous avons été frappé par les convergences étonnantes auxquelles elles aboutissent. La figure du Moi humain, éclairée par ces divers moyens d'investigation, apparaît à travers les différences de langage, sous des traits sensiblement identiques, et ce fait est d'autant plus significatif que plusieurs de ces sciences sont restées longtemps étrangères et même hostiles les unes aux autres. Il nous a donc semblé qu'on pouvait tenter de dégager aujourd'hui un schéma explicatif du comportement et de la personnalité humaine. Ce schéma rejoint du reste, par bien des côtés, la psychologie aristotélicienne, si fortement imprégnée de biologie et l'on peut

---

Psychology, dans *Manual of Child Psychology* de Carmichael (voir infra: Psych. de l'enfant); Woodworth, *Psychologie expérimentale* (cfr sup.), t. II, p. 844-880.

En Psychopathologie, citons seulement les ouvrages récents et plus marquants de Paul Guiraud : *Psychiâtrie générale,* Paris, Le François, 1950; Jean Delay, *Méthodes biologiques en clinique psychiâtrique,* Paris, Masson, 1950; *Les dérèglements de l'humeur,* Paris, Presses Universitaires de France, 1946; H. Baruk, *Précis de Psychiâtrie,* Paris, Masson, 1950; *Communications du Congrès international de Psychiâtrie,* 6 fasc., Paris, Hermann, 1950; Tramer, *Manuel de Psychiâtrie infantile* (trad. de l'allemand), Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

En Psychologie de l'Enfance et de l'Adolescence : les nombreux ouvrages de J. Piaget, en particulier : *La naissance de l'intelligence chez l'enfant,* Neuchâtel, Delachaux, 1935; *La Construction du réel chez l'enfant,* ib., 1937; *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* ib., 1934; *Le jugement moral chez l'enfant,* Paris, Alcan, 1932; *La formation du symbole chez l'enfant,* Neuchâtel, Delachaux, 1945; *Epistémologie génétique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1949; André Rey, *L'intelligence pratique chez l'enfant,* Paris, Alcan, 1935; H. Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant,* Paris, Boivin, 1934, réédité aux Presses Universitaires de France en 1950; *Les origines de la pensée chez l'enfant,* 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1945; Carmichael et coll., *Manual of Child Psychology,* New York, Wiley, 3e éd., 1947; Gesell et Ilg, *L'enfant de 5 à 10 ans* (trad. de l'américain), Paris, Presses Universitaires de France, 1949; Luella Cole, *Psychology of adolescence,* New York, 3e éd., 1949; Dublineau, *Les Grandes Crises de l'enfance,* Paris, Bloud, 1947.

En Psychologie animale et comparative : H. Piéron, *Psychologie zoologique,* dans le *N. Tr.* de Dumas, t. 8, fasc. 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1941; P. Guillaume, *La Psychologie des singes,* ib., 1941; W. Mc Dougall, *Outline of Psychology,* New York, 1923 et *Insight and Foresight in various animals,* dans le *Journ. Comp. Psyc.,* 1931, p. 237 sq.; C. T. Morgan, *passim,* dans la *Psychologie physiologique,* indiquée supra; Et. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal,* 2 vol., Coll. A. Colin, 1949; Gérard de Montpellier, *Conduites intelligentes et Psychisme,* Paris, Vrin, 1949; Buytendijk, *Psychologie des animaux* (trad. fr.), Paris, Payot, 1928.

En Psychanalyse : outre les ouvrages de Freud, Adler et Jung, on consultera avec profit : Baudouin, *L'âme enfantine et la Psychanalyse,* 2e éd., Neuchâtel, Delachaux, 1950; *De l'instinct à l'esprit,* Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1950; Et. de Greef, *Notre destinée et nos instincts,* Paris, Plon, 1945; *Aux sources de l'humain,* ib., 1949; *Nos enfants et nous;* Hélène Deutsch, *La Psychologie des Femmes* (trad. de l'Américain), 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1949; J. Boutonier, dans les *Réflexions sur la Psychanalyse,* Paris, Bloud, 1949; Franz Alexander, *Fundamentals of Psycho-analysis,* Londres, 1949; Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense,* Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

dire que notre époque redécouvre, avec des moyens d'investigation très nouveaux, l'unité du composé humain, sur laquelle avait tant insisté le Stagirite.

I. L'INFRA-STRUCTURE BIO-PSYCHOLOGIQUE DU MOI

Nous commencerons donc cette étude par l'infra-structure du Moi, qui représente conventionnellement le corps, mais qui fait partie intégrante de la personnalité humaine.

L'activité corporelle et le rôle de l'âme dans le vivant.

En effet le dualisme ancien, représenté par un certain idéalisme précritique, selon lequel le Moi s'identifie avec l'âme seule, ayant sa propre immanence et capable par sa vertu de mouvoir le corps inerte qui lui est conjoint, est proprement inconcevable aujourd'hui. La science nous montre que des structures et des énergies bio-chimiques et bio-électriques, en tout semblables par leurs bases à celles du monde physique, mais d'une plus grande complexité, sont, pour une large part, responsables de notre comportement et même d'activités jusqu'alors attribuées uniquement à l'intelligence et à la volonté libre. L'union de l'âme et du corps apparaît plus intime que jamais. « Il n'est plus possible, écrivait peu avant sa mort le professeur Roussy (3), de considérer le travail psychique comme indépendant du corps... Derrière l'instinct et derrière l'intelligence existe un support matériel, toute une physique et toute une chimie biologique, que le biologiste moderne sait maintenant analyser... A la dualité admise par les anciens philosophes, le psycho-physiologiste moderne peut opposer l'unité parfaite de l'être vivant ».

A vrai dire, il subsiste encore un certain dualisme. Le dualisme aristotélicien du composé humain, que saint Thomas a repris, était plus proche, qu'on ne l'imagine souvent, des conceptions unitaires de notre époque, puisque Aristote allait jusqu'à dire que l'âme est « quelque chose du corps » (4). Certains Behavioristes, comme Clifford T. Morgan (5) ont reconnu ce fait. La doctrine d'Aristote représente en effet une sorte de dualisme de tension au sein d'un être unique, jailli de ce couple ; et ce dualisme est loin d'être périmé en science même. Car le vivant — pour ne pas parler de la matière physique — se présente sous forme de structures, qui ne sont pas seulement un aggrégat d'éléments semblables, mais une synthèse d'éléments hétérogènes défendant leur unité. Les psychologues de la Gestalt ont fortement souli-

(3) Préface du livre de H. Roger, *Eléments de Psychophysiologie*, Paris, Masson, 1946.
(4) *De l'âme*, 418 a 18-28.
(5) C. T. Morgan, Introduction de son livre (v. Bibliogr.).

gné cette analogie entre les structures du monde physique et celles du monde psycho-physiologique (6). La plante déjà, mais surtout l'animal, cherchent à maintenir énergiquement le taux d'acidité ou d'alcalinité qui leur est nécessaire (le pH), ainsi que la proportion d'eau, de sels et d'autres ingrédients, sans lesquels ils mourraient (7).

Le cœur d'embryon de poulet, maintenu artificiellement en vie par Carrel pendant des années, le montre avec clarté. Ce tissu, plongé dans un bain très simple (la liqueur de Ringer), contenant juste un peu de sel de cuisine et trois autres sels très communs en quantité minime, continue à battre et ses cellules se reproduisent indéfiniment. On peut constater que l'ion de potassium, provenant d'un des sels de la solution, favorise la diastole et l'ion de calcium la systole. C'est du dosage de ces substances que dépend le rythme et l'arrêt du cœur (8). Ainsi la multiplication cellulaire et le battement du cœur, qui semblaient des indices irréfutables de la vie semblent s'opérer sans âme en vertu d'agents chimiques.

Voilà donc un cas limite où l'on obtient des activités vitales sans principe psychique. A y regarder de plus près toutefois l'expérimentateur intervient de multiples façons dans cette expérience et supplée artificiellement au manque de principe organisateur qu'est l'âme. Il doit en particulier maintenir le dosage des ions qui pemet au cœur de battre et aux cellules de proliférer. Il doit encore fréquemment exciser une partie des tissus, sans cesse produits de façon anarchique, pour éviter le durcissement et la mort.

Ainsi nous touchons à l'alliance subtile de la matière et de la vie organisatrice et entrevoyons leur rôle respectif. C'est la matière et non l'âme, comme on l'a cru longtemps, qui fournit les énergies motrices du corps. Mais, sans principe régulateur, ces énergies travailleraient de façon anarchique et ce serait la mort. A la limite, la matière est capable d'entretenir une certaine vie, de la rappeler chez le noyé ou l'intoxiqué. Elle peut, dans certains cas de parthénogénèse, sous l'effet d'une excitation extérieure, déclancher un processus évolutif de vie (9). Mais c'est l'âme, le principe vital, qui réalise la synthèse équilibrée et mouvante d'un corps vivant.

Il faut noter en outre que, dans les exemples apportés ci-dessus, il s'agit de faire vivre des tissus ayant appartenu à des vivants et non pas d'animer une matière composée synthétiquement par l'homme. Or, comme l'ont noté des physiologistes américains peu suspects de spiritualisme et même adoptant le matérialisme évolutif comme hypothèse de travail, il ne suffit pas de réunir tous les éléments chimiques

(6) Cfr Paul Guillaume, *La Psychologie de la Forme et Bibliogr. de la Gestalt.*
(7) Cfr C. T. Morgan, *sup. cit.* et W. B. Cannon, *La sagesse du corps.*
(8) Frédéricq, *Phys. hum.*, p. 45.
(9) Henri Wolf, *La tératologie expérimentale*, N.R.F., coll. Rostand.

appartenant à un protoplasme donné, même selon des proportions qui sont les siennes, pour obtenir la vie. « Le protoplasme est plus que la somme de ses composants » ([10]). C'est sans doute un agrégat de molécules en solution dans 80 à 98 % d'eau. Mais certaines de ces molécules, les protéines, qui forment la base du protoplasme, sont des édifices comprenant des milliers d'atomes systématiquement ordonnés. Elles-mêmes forment à leur tour, avec d'autres molécules de toute sorte, des trames enchevêtrées et hétérogènes, de consistance variable, à la surface desquelles se développent d'innombrables actions de surface : tension, imbibition, répartition de charges électriques, polarisations, etc. L'hétérogénéité est ici essentielle, et l'homogénéité entraîne la mort. En effet, dès que la cellule meurt, la trame protoplasmique devient miscible à l'eau et se désagrège.

Il n'est pas interdit de penser que, dans certaines conditions de complexité croissante réalisées expérimentalement, la matière physico-chimique puisse donner quelque jour naissance à un tissu vivant élémentaire. Mais à supposer qu'on y arrive, comme cela a pu se passer dans l'hypothèse de l'évolution généralisée, on serait encore très loin de réaliser des structures matérielles aussi complexes que celles des vertébrés, capables en outre de se reproduire à partir de cellules uniques ou de cellules couplées. En acceptant le fait de l'évolution, on comprend toutefois mieux qu'au cours de millénaires et de millénaires la vie ait progressivement organisé la matière en espèces vivantes de plus en plus savamment construites et que les expériences d'adaptation, enregistrées dans les tissus, se soient transmises, sous forme de mécanismes et d'instincts, par la voie germinative. Tout ceci n'exclut pas d'ailleurs la nécessité d'un principe ordonnateur transcendant. Mais on voit mieux pourquoi et comment chaque individu récapitule, dans son développement ontogénétique, l'histoire de sa phylogénèse. On sait que l'école de Jung, en Psychanalyse, suppose l'individu porteur des complexes, dont la Psyché a été marquée au cours des temps et qu'il appelle les « archétypes » ([11]). La Création par évolution fait ainsi de l'homme, dernier-né, autre chose qu'une matière quelconque, à laquelle a été uni un esprit : sa vie, quand elle commence, est préparée et préorientée par tout un héritage qui est marqué dans sa chair. Le moindre de ses actes réflexes a toute une histoire qui remonte dans la phylogénèse et qui s'est lentement inscrite sous forme de montages nerveux et de tendances. Et ses actes conscients, à leur tour, prolongent en l'assumant toute cette histoire de la Création matérielle.

De ce que nous venons d'esquisser, il résulte que l'on doit concevoir l'âme comme la clef de voûte d'une structure organique de complexité

---

(10) Carlson et Johnson, *The Machinery of the Body*, p. 41.

(11) Cfr Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, éd. Mont Blanc, 1944, et les livres de Bachelard sur la Psychanalyse, ou encore, d'un point de vue behavioriste, Carmichael et coll., *Manual of Child Psychology*.

très grande. Elle est, disait déjà Aristote, l'achèvement (ἐντελέχεια) non pas d'une matière quelconque, mais d'une matière organisée (12), l'acte qui fait l'unité d'un agrégat hétérogène de molécules en solution et qui s'oppose à leur dissolution. Elle est encore la loi qui préside au développement et à l'organisation de l'être, sa forme (13), comme disaient les Anciens. Et tandis que la matière est la source des activités fragmentaires et parfois anarchiques qui, dans le corps, relèvent de la biochimie, l'âme est le principe qui assure la synthèse hiérarchique des activités. Elle apparaît ainsi comme le principe partiel, mais principal, des activités globales et supérieures du vivant. C'est par les fonctions hiérarchisées de plus en plus complexes et subtiles qu'elle a introduites dans la matière, que celle-ci est devenue capable de sensibilité et de conscience élémentaire et peut servir, chez l'homme, l'intelligence conceptuelle elle-même. Elle gouverne, d'une façon plus démocratique que despotique, par ces fonctions hiérarchisées, les activités élémentaires du corps, mais elle ne les accomplit pas et ne se substitue pas à ce dernier. Comme l'avait également noté Aristote, si l'âme meut le corps, ce n'est pas par des mouvements physiques, mais plutôt comme une pensée qui organise et dirige (14). Cette pensée est encore très rudimentaire chez le vivant inférieur; mais peu à peu l'âme consciente, après avoir développé des structures et des mécanismes de plus en plus complexes, dont elle se réserve seulement le contrôle, se porte à la pointe de l'évolution, là où le vivant entre en conflit avec son milieu de vie et doit s'adapter ou mourir. C'est chez l'homme seul qu'apparaît une pensée spéculative qui se détache de la situation présente et se porte vers le monde spirituel.

L'intégration hiérarchique des fonctions dans l'organisme.

Ces fonctions hiérarchisées sont visiblement inscrites dans l'organisme. Au point de départ, chez les unicellulaires du monde animal, comme les amibes (nous laissons de côté la question de la sensibilité végétale, qui est peut-être une ébauche de l'autre), c'est la masse protoplasmique tout entière qui réagit à une excitation externe. Puis, à mesure qu'on monte l'échelle des êtres, les réactions se précisent en fonction d'organes récepteurs et effecteurs spécialisés, par exemple chez les anémones de mer ou les coraux. Entre les récepteurs et les effecteurs se dessine une fibre de transmission, la fibre nerveuse reliant l'organe sensoriel aux organes moteurs, mais encore sans contrôle supérieur. Vient alors le niveau de l'arc réflexe et le dédoublement de la fibre nerveuse en fibre sensitive et fibre motrice. Puis ce sont les appareils nerveux coordonnés, avec liaisons intersegmentaires,

(12) *De l'Ame*, B, ch. 1, 412 a 27 - b 9; 414 a 19-25.
(13) Ib., 412 a 19; 414 a 12-19.
(14) Ib., 406 b 24.

comme chez les annelés. Enfin apparaissent les contrôles supérieurs, avec le développement des vésicules cérébrales chargées de cette fonction ([15]).

Chez les vertébrés, qui récapitulent cette évolution, ainsi que chez l'homme, on peut voir superposés tous ces mécanismes d'intégration et de contrôle. A l'étage inférieur, ce sont les réflexes d'axone qui diffusent latéralement sans même que l'onde nerveuse parvienne au corps cellulaire dont dépendent les fibres de transmission. Puis ce sont les réflexes médullaires (arc réflexe) ou réflexes purs. Mais à leur tour ces différents segments médullaires sont reliés aux étages supérieurs du cerveau par le moyen de relais divers, ayant une partielle autonomie, et qu'on peut appeler de façon approximative : le bulbe, le cervelet, le mésencéphale et le diencéphale, ce dernier se trouvant immédiatement en-dessous des deux hémisphères et à leur confluent ([16]).

On peut en outre voir s'organiser chez les animaux supérieurs comme trois grands systèmes de sensibilité qui drainent vers la conscience, située dans les étages supérieurs, les diverses données dont elle a besoin pour s'adapter aux conditions de vie qui lui sont faites. Il y a d'une part la sensibilité intéroceptive, qui nous renseigne sur notre vie végétative et qui aboutit au diencéphale, dont nous verrons plus loin l'importance. Il y a d'autre part la sensibilité tonique et posturale, qui a un relais très important dans le cervelet. Elle a pour rôle de régler le tonus musculaire nécessaire à l'activité et de nous fournir des renseignements sur la disposition des articulations de nos membres. Il y a enfin la sensibilité externe, qui nous renseigne sur les objets de notre espace ambiant ([17]). Elle comprend les cinq sens classiques et, sauf en ce qui concerne le toucher, réparti dans toute la surface du corps et qui aboutit au cerveau par l'intermédiaire du tronc nerveux, ses voies de conduction parviennent beaucoup plus directement au cerveau. L'animal supérieur possède donc ainsi les divers éléments dont il a besoin pour se conduire : l'image des objets extérieurs et d'autre part l'image de son corps prêt à s'adapter aux conditions externes et internes qui lui sont faites.

Mais quelle que soit la complexité qu'il puisse acquérir au cours de la phylogénèse et de l'ontogénèse (relais multiples, différenciations cellulaires), le système excitation-réaction qui caractérise le vivant bien avant l'apparition du système nerveux, reste essentiellement le même, en ce sens qu'il se manifeste par un phénomène bio-électrique

---

(15) Ariens Kappërs, *Anatomie comparée du système nerveux*, Paris, Masson, 1947 ; C. T. Morgan, *op. cit.*, p. 31-35.

(16) H. Roger, *op. cit.*, p. 48 ; H. Frédéricq, *op. cit.* ; H. Lapicque, *La machine nerveuse*, Coll. scient. Flammarion ; P. Chauchard, *Le système nerveux* et *Physiologie de la conscience*, Coll. *Que sais-je ?*

(17) Cfr théories de Sherrington.

identique, dont l'influx nerveux n'est qu'un cas particulier ([18]). Rappelons-en brièvement le mécanisme, car il manifeste l'unité essentielle qui existe entre la matière et le psychisme animal à tous les degrés de la hiérarchie.

Les cellules de notre organisme sont faites, comme nous l'avons vu, de trames moléculaires très complexes baignant en solution aqueuse, et constituent par suite autant de petits baquets électrolytiques, où des ions se trouvent libérés. Mais tous les ions ne pouvant traverser la membrane semi-perméable qui entoure la cellule, il se crée, au voisinage de cette membrane, une polarisation, et par suite un déséquilibre dans la répartition des charges électriques à l'intérieur et à l'extérieur de la cellule. Ce déséquilibre tend à se combler, soit par libération d'autres ions à l'intérieur de la cellule, soit par l'appel d'ions extérieurs.

Ce phénomène fondamental de toute cellule vivante est aussi celui qui se passe dans un groupe de cellules de forme particulière, comme est un muscle strié. Ce muscle est fait de fibres cylindriques, formées elles-mêmes d'une suite de cellules qui ont fusionné. Il est polarisé positivement à sa surface et négativement à son centre. Si donc on excite ce muscle à l'une de ses extrémités par un agent approprié (physique, thermique, chimique, électrique) ayant le pouvoir de modifier cet équilibre instable, il se produit en ce point une accumulation de potentiel (potentiel de pointe), suivie d'une décharge brusque et d'un rechargement progressif. L'onde à double phase, ainsi décrite, se propage le long des fibres musculaires, non par conduction directe, mais en provoquant en chaque segment successif des fibres une décharge semblable qui amène la contraction du muscle. On a comparé cette propagation à celle du feu le long d'une traînée de poudre.

Or il n'en va pas autrement pour l'influx nerveux, auquel on a longtemps attribué une nature mystérieuse. La cellule nerveuse, plus encore que la fibre musculaire, est étirée en longueur, comme un cordon Bickford, grâce à son cylindraxe, qui peut atteindre le mètre et qui forme avec d'autres cylindraxes parallèles, ce qu'on appelle un nef. Le nerf, comme le muscle, est chargé positivement sur toute sa surface. Si donc on l'excite en un point quelconque par un agent approprié, comme dans le cas du muscle, il se propage une cascade d'ondes le long de ce conducteur, et c'est là l'influx nerveux.

Il y a déjà une trentaine d'années, l'américain Ralph Lillie a réalisé un phénomène de conduction analogue le long d'un fil de fer, trempé d'abord dans l'acide nitrique concentré et mis ensuite dans un tube de verre contenant de l'acide nitrique dilué. Si l'on approche de ce système au repos une plaque de zinc, on voit apparaître, au point de contact entre le zinc et le fil, une tache noire qui se propage vers

(18) Voir Traités de Psychophysiologie.

l'autre extrémité, tandis que, par derrière, le fil redevient brillant comme auparavant (19).

Bien entendu le fil de fer est un instrument grossier à côté de ce fil ténu et d'une architecture moléculaire très complexe qu'est le cylindraxe. Aucune de ses parties n'est différenciée, comme le sont les parties constitutives de la cellule nerveuse. Les charges électriques y sont aussi de sens contraire. Mais la sensibilité du vivant est due précisément à cette délicate complexité de la cellule nerveuse qui varie ses dessins et sa constitution suivant les organes des sens et les régions du cerveau. Autrement les deux systèmes restent comparables par la nature du phénomène électrique qui s'y passe. Les vitesses de propagation sont de même ordre. Dans l'un comme dans l'autre la vitesse de propagation dépend du calibre et de l'isolement du conducteur (20). Et l'on sait que dans les récents cerveaux électroniques, construits en Amérique, se passent des phénomènes d'inhibition et autres qui rappellent ceux de notre machine nerveuse. Ils enregistrent et se souviennent à propos, et tout récemment on a pu construire à Chicago une machine capable de traduire à haute voix pour les aveugles un texte imprimé. Plusieurs milliers de cellules photo-électriques reçoivent les impressions lumineuses fournies par le texte. Elles les sélectionnent et les ordonnent en syllabes sonores, tout comme notre cerveau. C'est au point qu'un grand physiologiste allemand, à qui l'on montrait le schéma de cet appareil, y trouva une ressemblance frappante avec les voies nerveuses du cerveau.

La comparaison est donc justifiée. On mesurera cependant la distance qui sépare de telles machines de notre cerveau, quand on réfléchira au fait que ce dernier contient, dans un volume infiniment plus réduit, non plus quelques milliers, mais 10 à 15 milliards de cellules, toutes issues d'une même cellule germinative. Ce jeu de cellules est déjà existant à la naissance et, à la différence des autres cellules du corps, celles-ci ne sont jamais remplacées, ce qui contribue peut-être à assurer l'identité du moi.

Le cerveau est donc bien un vaste centre récepteur-analyseur d'impressions sensorielles, qui répond à des excitations par des réactions appropriées. Certaines de ces réactions sont innées, c'est-à-dire montées dès la naissance, ou peu après, constituant le capital ou la mémoire de l'espèce. Ce sont les réflexes purs. D'autres se montent par l'expérience et l'habitude : ce sont les réactions adaptatives ou réflexes conditionnés.

Le cerveau, comme aussi les divers centres intégratifs de l'encéphale, ont également le pouvoir de modifier le rythme de l'influx nerveux provenant des nerfs sensitifs et c'est ainsi qu'ils peuvent aiguiller, tels un poste de dispatching, la réponse motrice dans tel ou

(19) Voir Frédéricq, Carlson et Johnson, etc. cités à la Bibliogr.
(20) Ibid.

tel groupe de muscles, fléchisseurs ou extenseurs, avec lesquels ils accordent l'onde nerveuse ([21]).

L'étage diencéphalique et les instincts. Le Ça freudien.

Laissant de côté les centres intégratifs inférieurs, nous nous arrêterons un moment à l'étage diencéphalique, dont on a tout récemment reconnu toute l'importance.

Le diencéphale, qui fait immédiatement suite au cerveau proprement dit, c'est-à-dire aux deux hémisphères et à divers organes de la base du cerveau, comme le thalamus et les corps striés, est comme un carrefour, ou un couloir, dont l'espace intérieur forme le troisième ventricule, et dont le plancher, incliné vers l'avant, constitue, avec les parois avoisinantes, une sorte d'entonnoir, appelé infundibulum, au bas duquel est suspendue la glande hypophyse.

Or dans cette région infundibulaire, proche de l'hypophyse, viennent se projeter, comme sur un tableau de bord, toutes les commandes de la vie végétative. En bref, on y trouve les centres régulateurs des deux systèmes nerveux végétatifs, qui par leurs influences contraires contrôlent à leur tour le tonus musculaire, l'activité cardiaque, la dilatation des vaisseaux sanguins, les sécrétions glandulaires digestives et hormonales, l'humeur instinctive gaie ou triste et sans doute aussi la fonction du sommeil ([22]). C'est là encore que se trouve la glande hypophyse, qu'on a appelée le cerveau endocrinien, parce qu'elle exerce un certain contrôle sur toutes les autres sécrétions hormonales et modifie ainsi puissamment les pulsions instinctives et le caractère lui-même. En effet le caractère est en dépendance étroite de ces « humeurs » modernes que sont les hormones. L'entrain, le goût au travail et indirectement les capacités intellectuelles elles-mêmes, la sociabilité, le comportement amoureux, sont en partie liés aux différentes hormones, qui sont elles-mêmes liées aux sécrétions de l'hypophyse. Or l'hypophyse est reliée à la région infundibulaire et à ses centres régulateurs, soit par voie humorale, soit par voie nerveuse. Ces deux territoires voisins s'influencent donc réciproquement. D'autre part si l'on songe qu'ils sont eux-mêmes reliés aux organes de la base du cerveau et aux deux hémisphères par voie montante et par voie descendante, on comprendra mieux l'importance de ce carrefour qu'est la diencéphale, où la vie végétative et instinctuelle arrive au contact des hémisphères, qui représentent la conscience de veille ([23]).

---

(21) On sait que dans le système de Freud, la personnalité, issue de l'inconscient, comprend, chez l'individu formé, trois composantes (ou « instances ») qui se sont progressivement différenciées : le Ça, qui représente l'instinctivité pulsionnelle, le Moi qui est le principe de l'adaptation à la réalité extérieure, et le Sur-Moi, qui représente les disciplines de dressage dominant le Moi.

(22) Voir Frédéricq, *Physiol. hum.*, p. 155 et nombre d'auteurs.

(23) Voir traités d'endocrinologie, dans la Bibliogr.

Et réciproquement on saisira comment certaines images sensorielles, parvenant au cerveau, peuvent retentir sur tout le système végétatif et instinctuel, ou comment certaines images peuvent prendre de la valeur sous l'influence des instincts.

Ainsi sous la conscience de veille, dont le siège est électivement le cerveau, une vaste région qui s'étend jusqu'au mésencéphale est habitée par nos instincts et représente en quelque façon le Ça freudien, avec ses deux grandes pulsions, sexuelle et agressive. Lorsque s'endort la conscience vigile, par le sommeil ou la narcose, cette activité subconsciente fait davantage sentir sa présence et dévie à son profit le cours de nos images et notre comportement. On est donc arrivé, par des méthodes toutes différentes de la Psychanalyse, à mettre le doigt sur l'équivalent organique du Ça freudien et cette convergence est d'un grand intérêt. Les deux citations qui suivent illustreront à la fois la méthode et les résultats obtenus par le choc insulinique, mais qui se vérifient encore de multiples autres façons (24).

« Lorsqu'on pratique l'insulinothérapie, écrit le Docteur Abély (25), et qu'on plonge ainsi un malade dans le coma, on assiste avec une particulière netteté aux étapes successives de la dissolution neurologique que subit le sujet depuis l'écorce jusque, parfois, au mésencéphale.

» Quand on veut suspendre le coma et arrêter ce sommeil artificiel par le resucrage, on reconnaît les mêmes étapes en sens inverse...

» Le malade pratiquement éveillé entre dans un état d'excitation de type maniaque, avec agitation, loquacité extrême, agressivité, cet ensemble étant dominé par de fortes préoccupations érotiques, qui s'accompagnent d'une mimique et d'une gesticulation caractéristique. Cette phase dure en général d'une demi-heure à plusieurs heures.

» Mais quand l'écorce cérébrale secoue enfin sa léthargie et retrouve sa complète activité, le malade redevient calme, aimable, attentif, affectueux, il reprend son visage de civilisé ».

Et de même le Professeur de Greef (26) : « Il apparaît certain que l'impulsivité instinctive... se localise surtout dans le mésencéphale, dans cette région qui appartient surtout à la vie organique et végétative et qui régit tout le domaine biologique... Tel qui vous confiera ses misères conjugales et les malchances de sa vie affective, vous révèle une série de rêves de type uranien. C'est un homosexuel qui s'ignore, mais le mésencéphale ne l'ignore pas et ne l'ignorera jamais.

» Lors des cures insuliniques, lorsque le malade met longtemps pour

---

(24) Ces convergences entre des sciences aussi différentes que la Psychanalyse et l'Endocrinologie et pratiquées par des esprits aussi opposés que Freud et certains endocrinologistes, comme le Dr. Abély, que nous allons citer, sans être une preuve péremptoire des thèses freudiennes, leur apporte toutefois une base organique qu'on regrettait de ne pas y trouver.

(25) Abély, *Les facteurs vasculaires et endocriniens de l'affectivité*, p. 19-20.

(26) de Greef, *Aux sources de l'humain*, p. 118-120.

entrer dans le coma ou pour en sortir, il est loisible d'étudier la personnalité instinctivo-impulsive normalement inhibée par l'écorce cérébrale. Une malade vous dira : au moment où je me réveille, je goûte un long moment de bonheur... toutes les choses sont tellement chargées d'intérêt... les femmes me paraissent bien plus belles que les hommes et j'ai beaucoup de mal à m'empêcher de me jeter à leur cou...

» Une fois bien réveillée, cette personne est calme, posée, maîtresse de ses mouvements... Mais nous comprenons mieux... la nature des difficultés qu'elle avait éprouvées dans sa vie conjugale et le mal qu'elle avait eu à s'adapter à la vie en commun. »

Munis de ces quelques notions sur l'infra-structure du moi, nous pouvons nous faire quelque idée de la nature des instincts, qui ne sont pas, comme on l'a longtemps cru, des conduites mystérieuses, divinatrices et aveugles à la fois, et encore moins des conduites propres à l'animal, tandis que l'homme se conduirait uniquement par raison.

Les instincts ont trois composantes principales ([27]). Tout d'abord il y a tout un équipement sensori-moteur, des montages nerveux, hérités ou acquis, inscrits dans l'organisme, qui tendent à jouer dans un certain sens et dans certaines circonstances, de façon quasi automatique, comme des habitudes. Il y a ensuite des poussées hormonales ou sécrétoires diverses, qui déterminent la faim, la soif, l'agressivité, l'appétit sexuel et qui rendent le sujet particulièrement sensible à certains objets, odeurs, formes, etc. Ainsi le chien repu reste insensible devant un morceau de viande. Il y a enfin une pensée perceptivo-motrice, qui complète et adapte les deux facteurs précédents, en permettant à l'individu de trouver l'objet qu'il cherche, d'ordonner ses démarches pour l'atteindre, etc. Il réagit également en sens inverse sur les autres facteurs. Ainsi une perception peut déclancher une poussée hormonale et des réactions motrices, inscrites dans l'organisme, mais jusque-là restées inactives. Tel est le cas de la colombe, qui reste indéfiniment vierge, si une perception appropriée ne vient pas déclancher chez elle le processus d'ovulation.

L'instinct est donc une sorte d'intelligence adaptative, activée par des pulsions hormonales ou bio-chimiques et guidée par des montages nerveux et des perceptions. Nous allons maintenant passer au niveau de cette pensée perceptive et consciente qui permet aux pulsions de trouver leur objet et de s'y adapter.

(A suivre).

G. CRUCHON, S. I.
Professeur de psychologie expérimentale.

(27) Cfr Piéron, *Psychologie Zoologique*, dans le *N. Tr.* de Dumas et Morgan, *op. cit.*

UNE THÉOLOGIE DU DUALISME CHRÉTIEN

A propos d'un livre récent (1)

Pour bien comprendre le livre du Pasteur Leuba, il faut se reporter à la conférence oecuménique d'Amterdam en août 1948. Au terme de celle-ci, il apparut que le problème théologique fondamental de l'ecclésiologie oecuménique était l'opposition chez nos frères séparés entre une tendance « catholique » et une tendance « protestante ». La position dénommée « catholique » insistait principalement sur tous les éléments de continuité : institution ecclésiastique, structure sacramentelle du ministère, succession apostolique, tradition ininterrompue. La position protestante, au contraire, relevait tout ce qui est initiative de l'Esprit : liberté de la Parole de Dieu et de la réponse donnée par la foi, appel souverain et réponse concentrés dans la doctrine de la justification par la foi seule. Le pasteur Jean-Louis Leuba souhaite apporter une contribution utile à ce débat oecuménique en signalant « certains aspects du témoignage néotestamentaire » (p. 5). Dans *L'institution et l'événement,* thèse de doctorat à la faculté de théologie de Neuchâtel, il aborde successivement la christologie, la notion d'apostolat et l'ecclésiologie du Nouveau Testament.

Les deux modes de l'action divine.

La christologie néotestamentaire repose sur une double assise dont nous trouvons l'expression principale dans deux séries de titres de Jésus : institutionnels et spirituels. D'un côté, Jésus est le Messie : fils de David et roi d'Israël; de l'autre, sa seigneurie universelle comme fils de l'homme et comme Kyrios est affirmée. La messianité est l'aboutissement de la ligne institutionnelle qui remonte par David et Abraham à la création elle-même. La seigneurie de Jésus est l'expression des événements souverains par lesquels se manifeste la présence sans cesse renouvelée de Dieu dans des interventions directes sans médiation historique. Prétendre absorber la seigneurie dans la messianité serait ne pas sortir de la ligne institutionnelle et retomber ainsi dans l'anachronisme théologique de l'hérésie judaïsante. Par ailleurs, absorber la messianité dans la seigneurie serait le fait d'un nouveau marcionisme. Tout en étant irréductibles l'une à l'autre la seigneurie et la messianité ne sont cependant pas contradictoires. On ne peut connaître Jésus qu'en connaissant à la fois sa messianité et sa seigneurie.

L'unité que le Pasteur Leuba affirme fortement est une unité concrète et dynamique. « Le Kyrios se révèle le Christos en entrant dans l'institution christologique. Le Christos se révèle le Kyrios en trouvant l'origine de son existence dans l'événement souverain extérieur à l'institution christologique » (p. 44). Jésus apparaît à la fois comme fils et comme seigneur de David (Mat., XXII, 41-46). Ce n'est pas en vertu d'un « automatisme héréditaire » que Jésus est le Christ, mais en raison de l'intervention souveraine de l'Esprit dès sa concep-

---

(1) Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événement* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1950, 24 × 16 cm., 141 p. — Jean-Louis Leuba, pasteur de l'Eglise française de Bâle, est le fondateur (1947) et l'actuel directeur de *Verbum Caro*, l'une des meilleures revues de théologie protestante en langue française. Il est en outre à l'origine, avec le Pasteur J.-J. von Allmen, de la collection des *Cahiers théologiques de l'actualité protestante.*

tion. Néanmoins si Jésus est conçu en dehors de l'institution christologique, sa naissance est à l'intérieur de celle-ci. La participation aux promesses de la royauté davidique lui est due, en effet, en raison de sa descendance historique.

La même dualité se rencontre dans l'apostolat. Celui-ci est, d'une part, institutionnel chez les Douze et, de l'autre, charismatique chez Paul. L'apostolat institutionnel fait le lien entre la nouvelle alliance et l'ancienne. L'apostolat charismatique exprime une double rupture : entre le particularisme juif et l'universalisme chrétien, et entre l'œuvre encore cachée du Christ historique et l'œuvre éclatante du ressuscité. Pour les Douze, la résurrection n'est que la sanction à l'œuvre du Christ dont ils ont pris conscience dans la progression même de son évolution : ils suivent la ligne du temps. Paul, au contraire, est ramené au Christ historique par le Christ ressuscité.

Ici encore, d'après le Pasteur Leuba, la spécificité des deux apostolats est nette sans entraîner cependant la moindre contradiction. L'unité existe puisque le Nouveau Testament l'atteste. Il nous montre en effet « comment les Douze se sont unis à Paul, comment Paul s'est uni aux douze et comment chacun des deux apostolats a trouvé en l'autre son accomplissement » (p. 81).

Cette antinomie qui trouve sa complémentarité dans le contexte concret du Nouveau Testament s'exprime également dans l'ecclésiologie primitive. D'une part, il y a l'aboutissement de l'Israël du passé dans l'Eglise judéo-chrétienne groupée autour de Jérusalem, son centre sacral. D'autre part, la rupture entre l'ancien et le nouvel Israël est affirmée dans l'Eglise pagano-chrétienne. « Ces deux caractéristiques fondamentales commandent toutes les différences qu'on observe entre les deux Eglises : l'Eglise judéo-chrétienne se développe selon un principe immanent qui n'est autre que l'Esprit déposé en elle. L'Eglise pagano-chrétienne surgit partout où, chez les païens, l'Esprit manifeste son activité souveraine » (p. 111). L'union de l'Eglise pagano-chrétienne avec l'Eglise judéo-chrétienne est manifestée par une reconnaissance mutuelle, dont le Pasteur Leuba dégage la portée théologique après en avoir rappelé l'expression historique.

Bref, l'œuvre de Dieu se réalise selon les deux modes de l'institution et de l'événement. Comme aucun de ces deux modes n'est toute l'œuvre de Dieu, il faut les conjuguer sans néanmoins perdre de vue leur distinction foncière : « L'institution sans l'événement serait comparable à une suite de zéros. L'événement sans l'institution serait comparable à un « un ». Par l'union constante de l'institution et de l'événement, Dieu met le « un » de l'événement devant les zéros de l'institution. Le « un » de l'événement valorise d'un seul coup les zéros de l'institution. Mais ceux-ci, réciproquement, donnent à l'événement une matière à valoriser : le vaste et riche contenu divin déposé dans l'institution » (p. 114).

Ce dualisme a été constaté à propos de trois éléments essentiels du témoignage néotestamentaire. On peut donc en déduire, estime Jean-Louis Leuba, qu'il est inhérent à la nouvelle alliance. Or le dualisme institution-événement est sous-jacent au dualisme ancienne-nouvelle alliance. D'où l'on pourrait conclure que, dans la nouvelle alliance, l'ancienne reste présente, tout en étant débordée par la nouvelle. Cette synthèse n'apparaît cependant pas comme pleinement homogène, c'est une unité de tension. L'homogénéité pleine et entière ne pourrait être obtenue que par la suppression d'un des deux éléments. Cette suppression a été opérée par l'hérésie judaïsante qui considérait la vocation des païens comme « un simple élargissement de la vocation des juifs » (p. 116) et par l'hérésie marcionite qui pensait que les privilèges d'Israël sont pur néant. L'Eglise, en maintenant tout l'Ancien Testament dans son canon, a bien montré qu'elle n'entendait pas résoudre le problème par l'exclusion d'une des données.

Cette théologie biblique néotestamentaire s'ouvre sur les perspectives d'une

ecclésiologie nouvelle à visées oecuméniques. Quelle est, en effet, la valeur de ce dualisme ? Est-il provisoire, ou serait-il permanent ? Est-il une marque historique de l'Eglise, ou une note essentielle ? On pourrait peut-être estimer qu'il n'a de validité que jusqu'au canon du Nouveau Testament et qu'après celui-ci l'évolution des faits historiques a permis l'absorption tout à fait normale d'un élément par l'autre. Alors que les documents canoniques nous donnent le spectacle d'une unité dynamique en pleine recherche d'elle-même sous la conduite de l'Esprit, l'unité postérieurement obtenue ne serait qu'une grandeur purement statique. L'institution, valorisée par un événement purement temporaire, serait redevenue fidèle à elle-même. « Rendue définitivement vivante par cette unique intervention divine, elle n'aurait plus besoin d'événements divins ultérieurs pour subsister » (p. 122). Inversement on pourrait concevoir que l'institution est devenue périmée au moment de l'événement de la vocation des païens. L'Eglise serait alors constituée uniquement « par la suite d'événements grâce auxquels les hommes des générations postérieures auront part, par l'action de l'Esprit, aux promesses de Dieu » (p. 122).

Cette façon de concevoir la réduction de la dualité scripturaire est inadmissible, estime Jean-Louis Leuba, car elle met en cause l'idée même de canon ecclésiastique. Des événements postcanoniques ne peuvent compromettre la structure de l'interprétation dernière du message néotestamentaire. Celle-ci, en effet, ne peut être subordonnée au développement ultérieur de l'histoire. Une ecclésiologie nouvelle devrait donc tenir compte des deux principes théologiques suivants : 1. l'Ecriture Sainte, telle qu'elle est conservée dans le canon ecclésiastique, rend témoignage à un dualisme foncier dont l'unité, toujours en quête d'une expression dynamique et vivante, ne peut jamais être considérée comme définitivement obtenue; 2. le canon scripturaire, ayant une valeur définitive, impose aux siècles postérieurs les structures fondamentales dont il est le dépositaire et le messager. « Si l'on admet la canonicité du Nouveau Testament, on admettra aussi qu'au dualisme ecclésiastique fondamental, dont il témoigne pour l'Eglise apostolique, correspond un dualisme analogue dans l'Eglise postcanonique » (p. 124). On ne peut envisager pour la vie future de l'Eglise d'autre base que celle-là.

Situation doctrinale de l'ouvrage.

Le livre du Pasteur Leuba occupera, pensons-nous, une place non négligeable dans la théologie oecuménique contemporaine. A Amsterdam, l'antinomie entre « catholicisme » et « protestantisme » (qui recouvre en beaucoup de points l'antinomie institution-événement) avait été simplement constatée dans sa situation de fait. Cette antinomie existait. Ce qui ne veut nullement dire que les théologiens les plus représentatifs de chacune des deux tendances refusaient d'admettre un élément de vérité dans la tendance opposée. Tant Barth que Ramsay, *leaders* respectifs des deux groupes, reconnaissaient devoir tenir compte des positions opposées aux leurs, mais ils s'estimaient incapables de tenter une synthèse. « Nous confessons nos divisions, semblaient-ils dire, nous ne voyons pas davantage comment les surmonter doctrinalement. Néanmoins, dans la position adverse, nous voyons un élément de vérité, un utile contrepoids ». Le Pasteur Leuba veut aller plus loin. Dépassant les conclusions d'Amsterdam — qui se limitent à une pure phénoménologie de la séparation — il cherche à jeter un pont.

De plus, *L'institution et l'événement* marque une étape dans l'ecclésiologie réformée. Dans le cadre de la théologie calviniste, Karl Barth avait, en effet, présenté à Amsterdam une synthèse ecclésiologique qui a été beaucoup discutée (2). Car, parmi les héritiers du réformateur de Genève, tous ne semblent

(2) Karl Barth, *L'Eglise, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant*, conférence publiée dans *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*

pas disposés à opter en faveur d'une structure congrégationaliste de l'Eglise. Si Barth s'est finalement prononcé en faveur de cette structure, c'est en raison du peu de place qu'y occupe l'institution. Barth, en effet, dans l'état actuel de sa pensée théologique, ne parvient pas à dégager la valeur providentielle de la continuité historique d'une Eglise. Il se refuse en tout cas présentement à considérer l'institution comme complémentaire à l'événement. C'est sur ce point que le dépassement, représenté par la thèse de J.-L. Leuba, est le plus net. Non seulement l'institution est considérée comme légitime mais, en outre, elle s'inscrit de plein droit dans un tout ecclésiastique dont l'événement n'est qu'une donnée.

De la lecture de l'ouvrage du Pasteur Leuba, le théologien catholique retirera profit. Cette thèse originale, en contact permanent avec les textes, lui permettra d'aborder l'ecclésiologie néotestamentaire par un biais qui lui est moins familier. Plus porté que le protestant à étudier le côté institutionnel de l'œuvre du Christ, le théologien catholique trouvera ici des aperçus suggestifs sur la christologie, sur l'apostolat de Paul et sur la situation spéciale de l'Eglise pagano-chrétienne, qui seront stimulants pour l'élaboration de sa synthèse personnelle.

Sa méthode.

Nous sommes, en effet, en présence d'une étude néotestamentaire consciencieusement menée. Aussi est-il précieux pour nous de dégager exactement la méthode de l'auteur et de déterminer son « genre littéraire ». *A priori* devant un ouvrage semblable on pourrait se poser la question : s'agit-il d'un travail de théologie biblique ou d'un travail de systématique doctrinale ? Expliquons-nous. La théologie biblique a pour but d'organiser le témoignage inspiré au niveau des documents scripturaires, de le présenter (avec prudence) comme un tout organique. Elle entend analyser les textes sacrés, les coordonner selon l'évolution de la doctrine et en fonction du milieu ambiant et leur donner la place exacte qui leur revient par rapport aux autres données bibliques. La systématique doctrinale, au contraire, ajoute à un souci de synthèse une préoccupation d'actualité : elle transpose dans le monde contemporain la parole du Christ et des apôtres. Devant l'ouvrage du Pasteur Leuba, on se trouve hésitant : en effet il ne se laisse pas inscrire purement et simplement dans l'une ou l'autre catégorie.

Certes, c'est du genre purement systématique que *L'institution et l'événement* s'éloigne le plus. Toutefois la définition de la théologie biblique que nous avons rapportée plus haut ne cadre pas parfaitement avec la nature du livre. Celui-ci est une théologie biblique à tendance systématique. Je ne pense pas que ces distinctions soient des subtilités gratuites. Une théologie biblique du type classique part des documents, de leur problématique propre. Aussi sera-t-il toujours difficile de faire une théologie biblique vraiment uniforme. Dans le Nouveau Testament, il y a plusieurs théologies bibliques, parce que les problématiques des différents livres ou catégories de livres sont nécessairement différentes. Aussi, par fidélité au donné, une telle théologie se gardera d'introduire — même sous forme de question — un élément étranger à la préoccupation native des livres dont on cherche à faire la synthèse sur un point donné. A cette forme de théologie se rattachent actuellement la plupart des articles du *Theologisches Wörterbuch* de G. Kittel.

A côté de cette méthodologie, on peut en envisager une autre, légitime comme la première mais d'une utilisation beaucoup plus délicate. On dégagera alors

---

(*Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, t. I), Neuchâtel et Paris, 1949, pp. 95-108.

— mieux, on *abstraira* — de l'ensemble des textes étudiés un grand thème théologique qui deviendra la clé ou le critère du tout. En général, un tel thème est choisi en fonction de son retentissement dans le monde contemporain. C'est dans ce sens que nous pensons pouvoir parler de théologie biblique à tendance systématique. Le thème central joue alors le rôle de question à laquelle une réponse est demandée, même lorsque le texte interrogé ne touche cette problématique que par l'un de ses aspects secondaires. Le témoignage néotestamentaire est, en effet, trop complexe pour qu'une même question puisse recevoir partout la même réponse directe. Ce genre de théologie biblique est représenté aujourd'hui par de nombreux travaux, parmi lesquels il faut citer — à côté de celui du Pasteur Leuba et dans la même collection — *Christ et le temps* d'Oscar Cullmann.

Le thème central.

L'axe théologique de l'ouvrage recensé est donc la dualité complémentaire de l'institution et de l'événement, modes de l'action divine selon la Bible. Jean-Louis Leuba a touché de la sorte un point central. Cette dualité peut, en effet, être mise en relation avec certaines données premières de l'histoire néotestamentaire. D'une part, Dieu « dépose son œuvre dans des éléments de sa création » et, d'autre part, « en dehors des institutions qu'il a lui-même établies, Dieu agit par sa puissance souveraine » (pp. 113 et 114). L'exemple le plus convaincant de cette dualité réside, nous semble-t-il, dans la christologie. D'une part, Jésus s'inscrit dans la lignée naturelle raciale, nationale et dynastique du Messie, et d'autre part, sa conception requiert le miracle de l'intervention de l'Esprit de Dieu.

Cette antinomie, que le Pasteur Leuba utilise comme une alternative, mérite qu'on l'étudie de plus près. Que faut-il entendre exactement par « institution » et par « événement » ? Dans le contexte cité plus haut, l'auteur répond indirectement à cette question en envisageant ces notions sous l'angle de Dieu. Par l'institution, Dieu est lié aux créatures élues, il « ne se renie pas ». Par l'événement, au contraire, l'œuvre divine « n'est pas liée aux créatures élues. Dieu est libre et souverain » (pp. 113 et 114). Nous sommes ainsi en présence d'une dualité nouvelle qui définit et précise la première, la dualité de la fidélité et de la souveraine liberté de Dieu.

Malgré le caractère nécessairement anthropomorphique de cette distinction — l'action de Dieu est une — beaucoup néanmoins se sentiront plus à l'aise en présence de ce nouveau vocabulaire. Il exprime d'une façon plus adéquate la condition de toute l'histoire sainte depuis les origines. La souveraine liberté de Dieu se manifeste au point de départ de toutes les institutions sacrées. Sa fidélité accompagne ces institutions dans l'histoire, les maintient dans l'existence, apparaît comme le principe de leur vitalité et de leur développement normal. La souveraineté divine intervient à nouveau dans des moments de crise. Car la fidélité de Dieu, principe d'une préparation progressive des hommes à la Rédemption, est toujours en conflit avec le poids du péché humain qui est dans toutes les institutions comme un ferment de décadence. Dieu alors réapparaît comme le maître de l'histoire en restituant aux institutions leur vigueur primitive, en leur donnant des orientations nouvelles, en les élevant à un niveau supérieur. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament interviennent ces témoins de la souveraine liberté divine que sont les prophètes et plus tard les Macchabées. Leur action momentanée ne crée pas une institution nouvelle de salut, mais revitalise le peuple de Dieu.

Au début de l'ère nouvelle, la souveraineté de Dieu intervient cependant d'une façon plus profonde : il s'agit ici à nouveau d'une création nouvelle, quoique à l'intérieur d'une création ancienne. L'institution sacrée du peuple de Dieu

ne pouvait pas produire le Messie promis. La naissance virginale est ainsi le signe de cette intervention décisive de la souveraineté de Dieu qu'est l'Incarnation. Mais celle-ci, encore une fois, apparaît comme un don permanent à l'humanité, expression nouvelle et, cette fois, pleinement constitutive de la fidélité de Dieu. Avec le Christ, l'institution est désormais parfaitement constituée. L'Esprit Saint est donné et demeure. Dans l'Ancien Testament, chaque palier de l'institution était imparfait et tendait donc vers un événement subséquent. Il est indispensable de bien distinguer ici les deux économies. Sans doute, dans l'économie actuelle, après la période constitutive, l'événement joue-t-il encore un rôle. Il ne modifie cependant plus la structure désormais définitive de l'économie rédemptrice, il incite au contraire à une fidélité mieux avertie.

Ce détour ramène à l'institution et à l'événement et permet d'apporter ici deux précisions utiles. Si l'événement est en toute vérité l'expression de la souveraine liberté de Dieu, ne faut-il pas l'identifier avec les *moments* créateur ou « re-créateurs » de l'action divine ? Autrement dit peut-on concevoir que l'événement soit marqué d'une permanence autre que celle de l'institution dans laquelle il débouche. L'événement, en effet, n'est pas un potentiel d'énergie qui se déchargerait régulièrement ou irrégulièrement dans l'institution, mais l'action même de Dieu qui, dans des crises décisives, parfois par l'éclatement des formes antérieures, renouvelle ses institutions.

Si l'événement ne dure pas, c'est parce qu'il n'existe pas à proprement parler en dehors de l'institution. Il est tout entier orienté vers elle. Et pourtant il ne s'agit pas d'une absorption pure et simple de l'événement dans l'institution, mais bien plutôt d'une « sublimation » de l'institution par l'événement. Le terme toutefois de cette crise sera nécessairement le renouveau de l'institution. L'événement est *pour* l'institution et pas vice-versa.

Le caractère temporellement limité de l'événement et sa finalité institutionnelle seraient, semble-t-il, les précisions que l'exégète et le théologien catholiques souhaiteraient apporter en la matière.

La non-réciprocité des deux termes de la dualité ressort assez nettement des textes néotestamentaires. Si Paul va demander aux chefs de l'Eglise de Jérusalem une confirmation de son apostolat (*Gal.*, II, 1-10), on ne voit nulle part les Douze chercher auprès de Paul une sanction équivalente. Par ailleurs, les communautés pagano-chrétiennes, en introduisant une préoccupation d'universalisme dans les communautés judéo-chrétiennes, ont joué leur rôle d'événement par rapport à l'institution (*Gal.*, II, 11-14; *Act.*, XV, 6-21). L'Eglise désormais devient authentiquement « catholique ». L'institution, par l'intervention de Paul, passe à un niveau supérieur, mais en contre-partie l'événement ne se maintient pas comme événement.

Dans la période où les deux types de communautés vécurent côte à côte, si des différences de pratique et peut-être de doctrine les distinguèrent l'un de l'autre, il est néanmoins impossible d'attribuer une valeur décisive à ces notes caractéristiques. Celles-ci sont d'intérêt secondaire et appartiennent à ces éléments accidentels que Mélanchthon dénommait *adiaphora*. Ajoutons encore qu'il ne faudrait sans doute pas attribuer à un simple acccident historique la disparition des communautés palestiniennes. Elles avaient joué leur rôle. Désormais les communautés pagano-chrétiennes assurent la continuité des communautés issues du milieu juif, dans une institution renouvelée, pleinement consciente du caractère supra-national du message du Christ.

Remarquons enfin que l'établissement du canon néotestamentaire n'est pas, semble-t-il, la consécration d'une tension intérieure, mais au contraire la reconnaissance implicite d'une homogénéité substantielle. Ceci paraît sous-jacent à la canonicité. Par cette démarche, l'Eglise détermine qu'un *ensemble* de 27 écrits engage, sans réticence possible, la foi de *chacun* de ses membres. En d'autres

termes, dans les perspectives du canon, il n'y a pas de dualisme touchant aux points essentiels. L'Eglise tout entière adopte le Nouveau Testament dans chacun de ses énoncés. Il nous est difficile de comprendre autrement la portée théologique de cet acte de l'Eglise.

Nous avons dit plus haut combien la méthode choisie par Jean-Louis Leuba nous paraissait d'un maniement délicat. Il est souvent difficile d'adapter à la Bible des catégories de pensée propres à notre problématique contemporaine. Dans leur opposition réciproque, « institution » (*Anstalt*) et « événement » (*Ereignis*) sont des termes empruntés à la théologie *systématique* de Karl Barth. Tout en dépassant nettement cette pensée, Jean-Louis Leuba est resté attaché à son vocabulaire. On peut se demander si cette fidélité ne constitue pas plus un handicap qu'une aide. Tout le débat barthien autour de l'« événement » est, en effet, historiquement conditionné par une problématique théologique bien particulière, située et datée, où l'on voit poindre à l'arrière-plan le grand thème kierkegaardien de l'« instant ». Ne court-on pas un risque sérieux en utilisant *dans une étude biblique* un vocabulaire si chargé de pensée élaborée ?

L'ouvrage du Pasteur Leuba attirera l'attention du théologien catholique. Parmi les travaux protestants récents, il est, pensons-nous, un courageux essai de renouvellement des thèmes habituels de l'ecclésiologie biblique. Aussi attendons-nous la parution prochaine d'une théologie oecuménique complète (suite normale de cette étude néotestamentaire) que la conclusion du présent livre laisse espérer (3). Sans doute trouverons-nous dans ce nouvel ouvrage une réponse aux questions que nous avons posées ici. Sur plusieurs points, nous avons peut-être prolongé des perspectives dans une direction que le Pasteur Leuba pourrait, lui aussi, reconnaître; sur d'autres, il est à prévoir que nos divergences resteront conditionnées par des traditions doctrinales profondément différentes. Néanmoins une étude de ce genre, par les suggestions qu'elle fait tant aux catholiques qu'aux protestants, est une contribution utile à une meilleure intelligence des positions respectives.

La Sarte-Huy. Jérôme HAMER, O.P.

---

(3) « Poursuivre l'exposé de ce *postulat impératif* du témoignage néotestamentaire n'appartient plus à un travail de théologie biblique. Ce serait, pour le mentionner en deux mots, aborder les rapports de la succession apostolique et de la liberté du Saint-Esprit, ceux de la tradition et de l'inspiration, ceux du « catholicisme » et du « protestantisme » justement distingués à Amsterdam... Cet effort doit être fait. » (p. 124).

GIDE et CLAUDEL

Le drame d'une conversion manquée

André Gide a succombé à une crise cardiaque, dans la nuit du 19 au 20 février. Des nombreux articles consacrés à sa mémoire, il est difficile de retirer une idée nette sur la pensée morale et religieuse de Gide en général et spécialement sur sa véritable attitude à l'égard du catholicisme.

Pour ces motifs, il nous semble intéressant de faire connaître aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* l'essentiel d'un livre paru depuis quelques mois : Paul Claudel et André Gide, *Correspondance,* 1899-1926 (1). Car il ne s'agit de rien moins que la conversion ou l'incroyance continuée d'un des écrivains les plus influents et les plus intelligents de notre époque. Or nous dirions volontiers avec Claudel : « Que le spectacle d'une âme qui cherche la lumière est pathétique et quel drame comparable à celui-là (2) ! » Mais quand cette âme en rallie une foule d'autres et que toute une génération est tentée d'imiter ses démarches, il nous importe d'autant plus de savoir les obstacles qui l'ont arrêtée sur le chemin de Dieu.

Les exhortations de Paul Claudel et les clartés qu'il projette sur les doutes de son interlocuteur prennent de leur côté une valeur exemplaire.

D'autres ont relevé les étapes chronologiques de la « Correspondance (3) ». Nous voudrions plutôt en faire un résumé logique, pour arriver de la sorte à esquisser le portrait spirituel des deux amis de jadis. Nous avons tenu pourtant à ce que notre exposé mentionne les dates principales.

Ceux que notre article aurait décidés à lire l'ouvrage lui-même, seront aidés dans leur effort de compréhension, par les deux photographies qui ornent les premières pages, par une introduction de Robert Mallet, à la fois prudente et pénétrante, par un corps de notes complémentaires dont le nombre n'atténue pas la précision, enfin par un double index.

1899 : Agé de 30 ans, Gide a déjà révélé son talent. Claudel en a reconnu la qualité. « Vous êtes un esprit sans pente (3bis) », écrit-il dans la première lettre du recueil. Plus tard Gide reviendra sur cette louange de son objectivité, de son impartialité (4). Voilà bien en effet la formule qui définit son intelligence universelle, également apte aux contraires (5), férue de culture (6) et de sympathie (7).

Ne taxons pas à la hâte de scepticisme cette facilité d'assimilation. Sur les railleries voltairiennes de Remy de Gourmont, il prononce des paroles très sévères (8). Tout saisir ne signifie pas pour lui tout ravaler, tout minimiser, mais plutôt tout approuver et admirer.

---

(1) Paris, Gallimard, 1949.
(2) *Correspondance,* p. 297.
(3) Robert Malet dans l'introduction de la « Correspondance » ; sœur J. Tournay, dans « Bulletin du cercle pédagogique », Université de Louvain, 1950-1951, p. 1 suiv.
(3bis) *Cor.*, p. 45.
(4) Ibid., p. 78.
(5) Ibid., p. 24.
(6) Cfr le texte de Gide sur Goethe, ibid., p. 38.
(7) Ibid., p. 242 (texte de Claudel en bas d'une lettre de Gide).
(8) Lettre 80, p. 142 suiv., et note, p. 312 suiv.

Vaste et d'une curiosité sans limite, cet esprit est indubitablement loyal, malgré les illusions qui viennent altérer sa rectitude. Le vice qui rebutera Claudel et causera bientôt la séparation des deux écrivains, il n'est pas question pour Gide de le nier ou de l'atténuer (9). Après quelque hésitation, il se résout à laisser dans « Les caves du Vatican » le passage relatif à son penchant dépravé, par une sorte de conscience littéraire qui, selon lui, le force à ne rien cacher et que, non sans raison, Claudel a nommée « cynisme (10) ».

Chez André Gide, la loyauté descend jusqu'au niveau de l'humilité. Lors de la grande crise qui aboutira à la rupture, ses lettres à Claudel ont le ton d'une confession (11). A Jammes que « Dieu fit oiseau », il assure n'avoir reçu lui-même que « des jambes (12) ». Et la vue de Claudel lui procure un sentiment d'impuissance (13).

Intelligence avide, et sincère, quoi qu'il en coûte à sa fierté, Gide possède encore le goût de la perfection. Le travail (14), le style d'abord en témoignent. On connaît moins ses corrections scrupuleuses des épreuves d'imprimerie, ses chasses aux coquilles (15). Surtout on sera frappé d'apprendre qu'il a entendu l'appel de la sainteté catholique : « Et savez-vous ce qui me tourmentait, à présent : la difficulté, l'impossibilité peut-être, d'arriver à la sainteté par la route païenne ; et quand vous me parlez, Claudel, de ce devoir absolu que l'on a d'être un saint, pressentiez-vous que nulle parole ne pouvait me remuer plus violemment (16) ? »

Invité au Mont-Cassin où il pensait rester trois jours, il s'y est « attardé toute une inoubliable semaine (1909) (17) ». C'est à Dieu maintenant qu'il s'adresse : « Seigneur, je viens à vous comme un enfant, comme l'enfant que devient celui qui s'abandonne à vous. Je résigne tout ce qui faisait mon orgueil et qui, près de vous, ferait ma honte. J'écoute et vous soumets mon cœur (18) ».

Vraiment nous espérons qu'une telle âme acquerra la joie primordiale (19).

On comprend que Paul Claudel s'attache ainsi à André Gide et qu'il reprenne constamment ses essais de le convertir. En 1905, Gide s'entend dire de celui qui est alors son ami : votre âme « m'est bien chère (20) ». Claudel, qui entre-temps le blâmera — en le félicitant aussi — de ce qu'il ne soit pas facile à connaître (21) », s'écriera de nouveau après dix ans : « vous êtes certainement un des hommes que j'estime le plus (22) ».

Et cependant Gide n'a pas embrassé notre foi.

La vieille objection « des mauvais catholiques » traîne sous sa plume, en particulier au moment d'une polémique où leurs mesquineries éclatent, lui-même restant calme et correct (23). Pour l'apaiser, Claudel n'a qu'à lui rappeler « les vrais enfants de Dieu... (ils) se taisent, souffrent et prient (24) ».

D'autres fois, plus fréquentes, on lit le reproche du confort, de la fausse

---

(9) Lettres 158 et 159, p. 217 suiv.
(10) Ibid., p. 221, p. 226.
(11) Ibid., p. 217 suiv.
(12) Ibid., p. 231.
(13) Ibid., p. 243.
(14) Ibid., p. 242.
(15) Ibid., p. 177.
(16) Ibid., p. 58 suiv.
(17) Ibid., p. 289 suiv.
(18) Ibid., p. 29 (extrait du *Carnet vert* : 1916-1919).
(19) Ibid., p. 94 suiv.
(20) Ibid., p. 56.
(21) Ibid., p. 195.
(22) Ibid., p. 255.
(23) Ibid., p.189.
(24) Ibid., p. 190.

sécurité qui étouffent les croyants (25). Alors la réponse du catholique se fait particulièrement tranchante. La religion a introduit le conflit dans sa vie. Il a fallu d'abord que le poète lui soumît son art : « Pendant longtemps, pendant deux ans, je suis demeuré sans écrire, je pensais devoir sacrifier l'art à la religion. Mon art! Dieu seul pouvait connaître l'énormité de ce sacrifice. Je fus sauvé quand je compris que l'art et la religion ne doivent pas être, en nous, posés en antagonisme. Qu'ils ne devaient pas non plus se confondre. Qu'ils devaient rester, pour ainsi dire perpendiculaires l'un par rapport à l'autre; et que leur lutte même était l'aliment de notre vie (26) ».

Mais c'est sur tous les domaines que le chrétien engage la bataille : « Il faut de terribles combats et une énergie toujours tendue pour revenir à la foi et pour s'y maintenir. La vie du catholique est un scandale et une contradiction continuelles. Chaque conversation, chaque livre, chaque journal est la négation de tout ce qu'il croit et qu'il aime. Il est tout seul avec la parole de Dieu en qui il a cru (27) ». « Les relations étroites instituées par ce contrat de mariage qu'on appelle la religion entre un être infiniment parfait et un être infiniment imparfait ne peuvent être pacifiques... D'une part des exigences infinies, d'autre part une faiblesse et une ignorance qui leur sont presque comparables (28) ».

Et maintenant, après les difficultés les plus simples, nous sommes près de rencontrer la pierre d'achoppement qui arrêtera l'évolution spirituelle de Gide. Nous pensons à ce qu'il appelle une « indécision passionnée (29) », à l'acceptation simultanée du oui et du non, à l'impossibilité qu'il professe de choisir et de se renoncer (30) : envers et défaut de cette face intérieure, de cette richesse spirituelle indiquées par les mots de Claudel : « esprit sans pente ». Péguy a trouvé un nom plus clair : « dilettantisme (31) ».

Fléau de balance toujours sensible au poids des choses, l'intelligence d'André Gide est incapable d'équilibre et de fixité, finalement de juste évaluation. C'est pourquoi il porte sur Claudel des jugements contradictoires; il passe en sa présence, de la détestation et du besoin de fuir, à une impression de respect mécontent qui d'ailleurs n'influencera pas davantage ses actes (32).

Longtemps Claudel s'étonne de voir un littérateur qui mène aussi loin le labeur de penser et d'écrire, reculer devant le sacrifice, combien plus fructueux, de la foi (33). Peu avant de s'éloigner, il décrira, dans une lettre à Gide, les causes qui empêchent le salut de celui-ci : « Vous êtes surtout victime de deux choses : votre hérédité protestante qui vous a habitué à ne chercher qu'en vous-même la règle de vos actions et le prestige esthétique qui prête un lustre et un intérêt aux actions les moins excusables (34) ». C'est bien cela. Appuyé sur le libre examen, Gide a fait l'homme qui s'érige en Dieu. Il a voulu définir lui-même le bien et le mal, ou plutôt maintenir indûment, sous le signe du bien, toutes les volontés humaines; déformation sacrilège du vieil adage : *« nihil humani a me alienum puto »*.

Avec le protestantisme, « l'esthétisme » contribue à le perdre. Peu importent le genre et la qualité morale de l'action; approuvons-la, éprouvons-la, du mo-

(25) *Cor.*, p. 103 suiv., p. 234 (*Journal de Gide*), p. 236 (*Journal*).
(26) Ibid., p. 56 suiv. (Citation du *Journal*).
(27) Ibid., p. 84.
(28) Ibid., p. 106.
(29) Ibid., p. 24 (extrait du *Journal*).
(30) Ibid., Introduction, p. 34.
(31) Ibid., p. 312 (note sur la lettre 79).
(32) Ibid., p. 54 (*Journal*), p. 56 suiv. (*Journal*), p. 192 suiv. (*Journal*), p. 205 suiv. (*Journal*), p. 242.
(33) Ibid., p. 83 suiv.
(34) Ibid., p. 220. Sur « le prestige esthétique », voir encore une phrase du *Journal* citée en note, p. 289.

ment qu'elle soit belle; et elle est belle, du moment qu'elle est humaine; car elle produit, dans ses témoins, une image et un double immatériel; et jusqu'en ceux qui la font, elle éveille le plaisir désintéressé de la connaissance et de la contemplation.

Dans quelle illusion, Gide n'est-il pas tombé! Son impuissance à juger le condamne, nous l'avons dit, à la passivité et à l'abstention : terme où échoue encore son « esthétisme » qui établit le primat de l'action représentée sur l'action vécue.

« L'immoralisme » de Gide va se préciser dans un vice singulièrement odieux, la pédérastie, et son « esthétisme » le poussera à exprimer et à publier son péché, car tout est matière d'art à ses yeux. De certaines phrases de sa correspondance on pourrait induire que cette « mauvaise habitude », admise sans résistance par une volonté débile, traitée même avec faveur, en vertu d'un principe égalisant les vertus et les tares, fut la porte infranchissable qui garda hors de la foi un homme génial et raffiné (35). Gide avait pourtant conscience de l'épanouissement que la foi aurait donnée à ses qualités (36), par exemple, à sa sincérité, maintenant illusoire, et à son humilité.

Pleurons sur « l'enfant prodigue » qui n'a pas voulu regagner la maison familiale. De là-haut, le père n'a jamais cessé de guetter son retour. « Votre course n'est pas finie, écrivait Claudel en 1926... Vous êtes l'enjeu, l'acteur et le théâtre d'une grande lutte dont il m'est impossible de prévoir la conclusion, mais je crois que ce qu'il y a de meilleur en vous finira par ouvrir les ailes (37) ». Et nous, conservant pour le disparu d'hier l'espoir de la vie éternelle, écoutons l'invitation que la femme d'André Gide faisait à Paul Claudel : rencontrons-nous dans la prière (38).

Sachons aussi défendre la foi dans les âmes, contre le danger si actuel du dilettantisme, des expériences interdites.

S'il nous arrivait de l'oublier, Claudel serait là pour nous avertir.

Claudel! Notre étude a déjà fourni plus d'un trait au dessin de sa physionomie morale.

De l'orthodoxie, insupportable à Gide (39), il est le champion résolu. Loin de se cantonner au royaume de l'homme, sa pensée coule à Dieu, comme le fleuve à la mer. Il place l'Eucharistie au centre de son intelligence et de sa vie (40). Esprit formé par la poésie symboliste, il s'est laissé marquer plus tard par la nette et forte empreinte du thomisme. Il faut voir comme il réagit aux blasphèmes d'un Ruyters, comme il s'en montre atteint personnellement (41).

En 1908, alors qu'il songeait au cloître, les Pères bénédictins de Ligugé lui ont dit que sa vocation était ailleurs (42). Au lieu de devenir moine, il poursuivra sa voie de diplomate et de littérateur, mais il se fera apôtre avant tout, bien que sa foi précède sa charité et que la solidité de l'une soutienne la vigueur de l'autre. Il sera l'écrivain « engagé » par excellence, l'artiste ennemi de « l'art pour l'art (43) », à qui le talent et l'autorité imposent de graves responsabilités envers Dieu et les hommes. Entendons-le parler à Gide : « Quand nous paraîtrons devant le tribunal de Dieu, craignons d'entendre l'épouvantable clameur de ces légions de misérables, de ces myriades submergées, qui atteste-

(35) Voir surtout les lettres 158 et 159 (*Cor.*, p. 217 suiv.).
(36) *Cor.*, p. 247 (*Journal*).
(37) Ibid., p. 245.
(38) Ibid., p. 249.
(39) Ibid., p. 236 (*Journal*).
(40) Ibid., p. 196 (« Pourvu que je puisse communier, qu'est-ce que me fait tout le reste ? »).
(41) Ibid., p. 81, p. 271.
(42) Ibid., p. 253.
(43) Ibid., p. 118.

ront contre nous en disant : « Seigneur, nous autres, nous sommes nés dans l'ignorance, dans la misère, dans le crime, dans la servitude. Et voici ces autres qui étaient riches, qui avaient des parents honnêtes et excellents, qui avaient tout loisir, qui ont reçu toute instruction et toute connaissance. Nous ne leur reprochons pas de ne pas être venus à notre secours, de nous avoir laissés dans ces ténèbres épouvantables, nous qui sommes leurs frères et vos enfants. Mais jugez-les, quel usage ont-ils fait de ces facilités rares, exceptionnelles qui leur étaient accordées ? Est-ce simplement pour mieux s'amuser qu'elles leur étaient données ? Pour être des artistes et des dilettantes ? Comment ont-ils rempli la mission dont ils étaient chargés devant vous, en notre nom et en notre place, nous la misérable légion des perdus et des engloutis ? ». Quelle responsabilité surtout pour nous, écrivains, qui sommes des meneurs d'hommes et des conducteurs d'âmes ! Par le fait même que nous sommes éclairés, nous répandons de la lumière. Nous sommes délégués par tout le reste de l'univers à la connaissance et à la vérité, et il n'y a pas d'autre vérité que le Christ, qui est la Voie et la Vie, et le devoir de le connaître et de le servir s'impose à nous plus qu'aux autres avec un caractère d'urgence terrible (44) ».

Entre ses drames et ses poèmes, il plaît à Claudel de composer des canevas de sermons, des résumés de catéchisme (45). Pour lui, un « ami » est principalement une « âme » à laquelle il faut apporter d'abord le don de Dieu : ainsi Francis Jammes que Paul Claudel a reconduit à la Sainte Table (46) ; Charles-Louis Philippe que la « joie triomphante (47) » du poète chrétien a vivement impressionné quelque temps à peine avant sa mort, et qui se fût peut-être converti, si Claudel — celui-ci le pense du moins — eût agi davantage en « fanatique et prédicant (48) » ; Valery Larbaud dont le retour à l'Eglise est salué par une lettre enthousiaste de celui qui l'a précédé depuis longtemps déjà dans la maison du Père (49).

A Gide, Claudel dira bientôt la petite phrase capitale : « convertissez-vous ». Les mots pourront changer, mais l'intention restera latente à travers toute la « Correspondance ». Soudain l'amitié, la cordialité font place à la colère. Le livre de Gide : « Les caves du Vatican » a paru avec la page scandaleuse. Claudel tout de suite a sommé l'auteur de la rayer du volume (50). C'est l'apôtre qu'on reconnaît de nouveau, car immédiatement s'éveille en lui le souci des âmes menacées par le texte de l'œuvre récente (51). La lettre de Claudel datée du 9 mars 1914 prouve néanmoins qu'il a développé tous les arguments et lancé tous les appels du cœur pour arracher Gide lui-même à son mal : « personne n'ose rien vous dire. Moi seul ose vous parler brutalement avec le courage que me donne l'intérêt que je prends à votre âme (52)... Et ne doutez pas non plus d'une chose, c'est que le jour où tous vous abandonneront, vous me trouverez encore. Je connais l'incomparable valeur d'une âme (53) ».

Plus qu'à Gide, il est vrai, Claudel s'attache à la masse de ceux qui seront troublés par les leçons d'un mauvais maître : « Le vice dont vous parlez tend à se répandre de plus en plus. Il n'est nullement indifférent de voir un homme comme vous, avec le prestige de votre intelligence, de votre culture et de votre talent, s'en faire l'apologiste, ou simplement apprivoiser l'imagination de ses

(44) *Cor.*, p. 53 suiv.
(45) Ibid., p. 180, p. 203.
(46) Ibid., p. 278.
(47) Ibid., p. 320 (parole de Gide).
(48) Ibid., p. 113.
(49) Ibid., p. 346.
(50) Ibid., p. 56 (*Journal*).
(51) Ibid., p. 217, p. 225.
(52) Ibid., p. 223.
(53) Ibid., p. 222.

lecteurs à des pensées dont elle doit se détourner avec horreur. De ce côté aussi, des comptes vous seront demandés en ce monde et dans l'autre (54) ».

Gide n'obéira pas à Claudel. Le passage litigieux demeurera à sa place, mais c'en est fini de l'amitié qui unissait deux très grands écrivains. Ils n'échangeront plus que des lettres bien rares. Pour Claudel, pour nous également, l'appréciation morale supplante le jugement littéraire; et qui professe la pédérastie mérite le titre d'« empoisonneur (55) », fût-il un prix Nobel.

Sur le visage de Claudel, la rigueur des lignes fondamentales n'exclut pas le jeu des nuances, ni les déformations dans le détail des plis, ni les traces du combat.

A l'amitié, admirablement serviable, de Gide, il répond selon sa manière, sur un plan qui est plus spirituel. Quand son catholicisme militant met en danger sa situation de fonctionnaire au service de la république anticléricale, il s'impose la réserve nécessaire et légitime (56). Gide que ses pointes d'orgueil impatientent, y découvre l'« infatuation » du croyant (57). Certes l'accent circonflexe de Coûfontaine, quand « L'otage » est à l'impression, ne vaut pas tant d'affairement chez Claudel (58); et l'interview qu'il accorde à Arban, en 1947, condamne Gide à l'emporte-pièce et, cette fois, sans miséricorde (59). Mais quel chrétien peut se vanter d'être parfait ?

Enfin lorsqu'on apprend que le père de Claudel est mort sans confession et « n'a pas rempli ses devoirs », on se représente les contradictions qui existaient entre le poète et son milieu (60).

Tel qu'on l'aperçoit, avec sa foi et sa charité, malgré ses menus défauts, Paul Claudel a magnifiquement servi l'Eglise, et son rôle est unique dans la littérature française, présente et passée.

Les deux photographies que nous allons revoir en tête du volume de la « Correspondance » nous confirment dans nos conclusions.

Gide offre l'image, creusée et presque douloureuse, du chercheur qui n'a pas trouvé. Au fond de son inquiétude gît une réelle douceur qui semble s'adresser à tout l'objet de ses pensées, aux choses et aux hommes. Mais c'est trop peu pour fonder la « félicité (61) » qu'il prétendait avoir en partage.

Au contraire, la « joie énorme (62) » de Claudel jaillit sur ses traits, sentiment de lutte efficace, et donc de sécurité, de victoire et de fécondité. Car « nul n'est heureux comme un chrétien ».

Louvain. André Wankenne, S. I.

---

(54) *Cor.*, p. 221.
(55) Ibid., p. 249 (Le mot est prononcé dans l'interview de Claudel à Arban).
(56) Ibid., p. 99 suiv.
(57) Ibid., p. 74 (*Journal*).
(58) Ibid., p. 164.
(59) Ibid., p. 248 suiv.
(60) Ibid., p. 210.
(61) Ibid., p. 242.
(62) Ibid., p. 320 (parole de Gide).

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution apostolique « Sponsa Christi » sur le développement de la sainte institution des moniales du 21 novembre 1950. — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 5-24. Traduction et sous-titres de la *Revue des Communautés religieuses*).

Epouse du Christ, l'Eglise (1) a, depuis les premiers âges de son histoire, manifesté en actes répétés et en gestes significatifs — non moins que confirmé par des documents explicites (2) — les sentiments d'estime et de maternelle dilection qu'elle nourrissait tendrement envers les vierges consacrées à Dieu.

Rien d'étonnant donc si les vierges chrétiennes, cette « partie la plus noble du troupeau du Christ (3) », mues par la charité, faisant fi d'importunes préoccupations terrestres (4) et s'élevant au-dessus du partage facile, mais combien dangereux, du cœur (5), se sont non seulement vouées tout entières (6) au Christ, comme au véritable Epoux des âmes (7), mais ont également consacré

(1) *Eph.*, 5, 25-27; *Apoc.*, 21, 2-3; 22, 17; Hermas, *Vis.* 4, c. 2 (Funk, *Patres Apostolici* [*F.P.A.*], 1, 460); S. Methodius, *Convivium*, orat. 3 (Thaliae), c. 8 (*P.G.*, 18, 72-75); et orat. 7, 7 (*P.G.*, 18, 133); S. Ambrosius, *De virginitate*, 1, 6, n. 31 (*P.L.*, 16, 208); *Exhortatio virginitatis*, c. 10, n. 67 (*P.L.*, 16, 372).

(2) S. Ignatius, *Epist. ad Polycarp.* 5 (*F.P.A.*, 1, p. 290); ad Smyrn., 12 (*F.P.A.*, 1, p. 284); Iustinus, *Apologia I pro christianis*, 15 (*P.G.*, 6, 349); S. Cyprianus, *De habitu virginum*, 3 (*P.L.*, 4, 455), 11 (*P.L.*, 4, 462); Pseudo-Clemens, *De virginitate*, cc. 2, 3, (*F.P.A.*, 2[s], 1-5); S. Athanasius, *De virginitate*, 24 (*P.G.*, 28, 280); S. Basilius, *Liber de virginitate* (*P.G.*, 30, 670 ss.); S. Ambrosius, *De virginibus* (*P.L.*, 16, 198 sq.); *De virginitate*, c. 5, 24-26 (*P.L.*, 16, 286); *De institut. virg.*, 17, 104 (*P.L.*, 16, 345); S. Hieronymus, *Epist.* 22, 2 (*P.L.*, 22, 395), 22 (*P.L.*, 22, 409); S. Augustinus, *Epist. 188*, 1 (*P.L.*, 33, 849); *De sancta virginitate* (*P.L.*, 40, 397 ss.), praesertim 27 (*P.L.*, 40, 410); S. Ioannes Chrysostomus, *De virginitate*, 11 (*P.G.*, 48, 540), 34 (*P.G.*, 48, 556); S. Leander, *Regula*, Introduct. (*P.L.*, 72, 876, *B*); *Constitutiones Apostolicae*, 2, c. 57 (*P.G.*, 1, 733; Funk, *Constitutiones Apostolorum* [*F.C.A.*], 2, c. 57, 165).

(3) S. Cyprianus, *De habitu virginum*, 3 (*P.L.*, 4, 455).

(4) *1 Cor.*, 7, 32-35; S. Thomas, 2-2, q. 186, a. 4.

(5) *1 Cor.*, 7, 32-35; S. Augustinus, *De sancta virginitate*, 22 (*P.L.*, 40, 407).

(6) S. Cyprianus, *De habitu virginis*, 4 (*P.L.*, 4, 455); S. Methodius, *Convivium*, orat. 5 (Talusa) 1, 4 (*P.G.*, 18, 97, 101); Ps.-Clemens, *De virginitate*, 1 (*F.P.A.*, 2, p. 1); S. Augustinus, *De sancta virginitate*, 8 (*P.L.*, 40, 400), 29 (*P.L.*, 40, 412).

(7) *2 Cor.* 11, 2; Tertullianus, *De oratione*, c. 22 (*P.L.*, 1, 1296); *De virginibus velandis*, c. 16 (*P.L.*, 2, 960); *De resurrectione carnis*, c. 61 (*P.L.*, 2, 932); *De exhortatione castitatis*, c. 13 (*P.L.*, 2, 978); S. Cyprianus, *De habitu virginum*, 22 (*P.L.*, 4, 474); S. Methodius, *Convivium*, orat. 7 (Procilae) cc. 2-4 (*P.G.*, 18, 128, 129); S. Athanasius, *Apologia ad Constantium Imp.*, n. 33 (*P.G.*, 25, 640); *De virginitate*, c. 2 (*P.G.*, 28, 253); S. Basilius, *Epist. 199*, c. 18 (*P.G.*, 32, 717); S. Ambrosius, *De virginitate*, 12 (*P.L.*, 16, 297); *De virginibus*, 1, 7, n. 36 (*P.L.*, 16, 209), 1, 11, nn. 65, 66 (*P.L.*, 16, 218); S. Hieronymus, *Epist. 22*, nn. 2, 25 (*P.L.*, 22, 395, 411); S. Augustinus, *Epist. 188*, 1 (*P.L.*, 33, 848); *In Ioannis Evang.*, tr. 9, n. 2 (*P.L.*, 25, 1459; S. Thomas, *In IV Sent.*, d. 38 q. 1, a. 5.

toute leur vie, ornée des joyaux de toutes les vertus chrétiennes (8), à ce même Seigneur Jésus-Christ et à l'Eglise (9).

Vierges consacrées dans le monde.

Cette tradition mystique au Christ, et cette donation à l'Eglise s'effectuaient comme spontanément dans les premiers siècles chrétiens et davantage par des actes que par des paroles. Mais lorsque les vierges, dans la suite, ne formèrent plus seulement une classe à part, mais un état de vie déjà bien défini et un ordre reconnu par l'Eglise (10), la profession de virginité commença à se faire en public et à être par conséquent garantie par un lien de jour en jour plus étroit (11). Ensuite, lorsque l'Eglise acceptait le saint vœu ou l'engagement de virginité, elle consacrait la vierge comme une personne inviolablement vouée à Dieu et à l'Eglise, par un rite solennel qui compte, à bon droit, parmi les plus beaux monuments de la liturgie ancienne (12); et elle distinguait clairement cette vierge de toutes celles qui ne s'obligeaient envers Dieu que par des liens privés (13).

La profession de vie virginale était placée sous la garde d'une ascèse vigilante et sévère, en même temps qu'elle était alimentée et stimulée par tous les exercices de piété et de vertus. La doctrine primitive des Pères, tant grecs et autres orientaux que latins, dégage et esquisse à nos yeux une image bien fidèle et très belle de la vierge chrétienne. Dans leurs écrits, tout ce qui peut concerner l'aspect intérieur ou même extérieur de la sainteté et de la perfection de la virginité a été dépeint de façon vivante et mis en lumière avec grand soin et grand amour (14).

---

(8) S. Cyprianus, *De habitu virginum*, 4 (*P.L.*, 4, 455); Ps.-Clemens, *De virginitate*, cc. 2, 3 (*F.P.A.*, 2, p. 1-5).

(9) Origenes, *In Rom.* 9, 1 (*P.G.*, 14, 1205); S. Methodius, *Convivium*, orat. 11 (Aretes), c. 1 (*P.G.*, 18, 204); orat. 8 (Theclae) c. 17 (*P.G.*, 18, 173); S. Athanasius, *De virginitate*, 21 (*P.G.*, 28, 275); S. Ambrosius, *De virginibus*, 1, 10 (*P.L.*, 16, 216); *Exhortatio virginitatis*, 12, n. 80 (*P.L.*, 16, 375); S. Hieronymus, *Epist. 130*, 14 (*P.L.*, 22, 1118); S. Augustinus, *Epist. 98*, 6 (*P.L.*, 33, 362).

(10) S. Ignatius, *Ad Smyrn.* 13 (*F.P.A.*, 1, 287); Tertullianus, *De virginibus velandis*, 14 (*P.L.*, 2, 957); Origenes, *In Num. homilia II*, 1 (*P.G.*, 12, 591); S. Cyprianus, *De habitu virginum*, 3 (*P.L.*, 4, 455); S. Methodius, *Convivium*, orat. 1 (Marcel.) c. 1 (*P.G.*, 18, 35); Ps.-Clemens, *De virginitate*, 1 (*F.P.A.*, 2, p. 1); *Constitutiones Apostolicae*, 2, c. 57 (*P.G.*, 1, 733; *F.C.A.*, 2, c. 57, 165); S. Gregorius Nyssenus, *De vita S. Macrinae* (*P.G.*, 46, 988); S. Ioannes Chrysostomus, *1 Tim.* 5, 9 (*P.G.*, 51, 323).

(11) Tertullianus, *De oratione*, c. 22 (*P.L.*, 1, 1294); *De virginibus velandis*, c. 11 (*P.L.*, 2, 954); c. 13 (*P.L.*, 2, 956); c. 14 (*P.L.*, 2, 957); c. 15 (*P.L.*, 2, 959); Clemens Alexandrinus, *Stromatum, 3*, 2 (*P.G.*, 8, 1104), 25 (*P.G.*, 8, 1197); Origenes, *In Levit. hom.* 3, n. 4 (*P.G.*, 12, 428), *In Num. hom.* 23, n. 3 (*P.G.*, 12, 748), *In Epist. ad Rom.* 9, 37 (*P.G.*, 14, 1237); S. Cyprianus, *De habitu virginis*, 4 (*P.L.*, 4, 455); S. Ambrosius, *De institutione virg.*, c. 17 (*P.L.*, 16, 345); S. Nicetas, *De lapsu virginis*, c. 5 (*P.L.*, 16, 388), *Conc. Illiberit.* (a. 395), c. 13 (Mansi, 2, 8).

(12) *Pontificale Romanum, De benedictione et consecratione virginum*; S. Ambrosius, *De instit. Virg.*, c. 17 (*P.L.*, 16, 345); *De virginibus*, 3, c. 1 (*P.L.*, 16, 231); S. Nicetas, *De lapsu virginis*, 5 (*P.L.*, 16, 387); S. Hieronymus, *Epist. 130*, n. 2 (*P.L.*, 22, 1108); *Sacramentarium Leonianum, 30 ad virgines sacras* (*P.L.*, 55, 129).

(13) Tertullianus, *De virginibus velandis*, cc. 14, 15 (*P.L.*, 2, 957, 959); S. Basilius, *Epist. 199*, c. 18 (*P.G.*, 32, 717); Innocentius I, *Epist. 2 ad S. Victricium*, c. 13 (*P.L.*, 20, 478 s.); S. Gelasius I, *Epist. 14*, c. 20 (A. Thiel, *Epist. RR. Pontificum*, Brunsbergae, 1868, p. 373); *Codex Theodosianus*, 9, 25, 2; S. Ambrosius, *De virginitate*, c. 5, n. 26 (*P.L.*, 16, 286), *De institut. virg.*, c. 17, 114 (*P.L.*, 16, 348).

(14) S. Polycarpus, *Epist. 5*, 3 (*F.P.A.*, 1, 303); Tertullianus, *De*

Jusqu'à quel point la manière de vivre tout angélique des vierges chrétiennes, dans les premiers temps de son histoire, a été conforme aux exhortations et aux descriptions des Pères, et de quels joyaux de vertus héroïques, elle nous paraît ornée, nous le savons en partie, directement et sûrement, par les documents et monuments historiques; mais en partie aussi, sans aucun doute, il nous est permis de le conjecturer, bien plus de le déduire, à l'aide d'autres sources également sérieuses (15).

Surtout lorsque la paix eût été accordée aux chrétiens, à l'exemple des ermites et des cénobites, les vierges consacrées à Dieu prirent de plus en plus l'habitude de compléter et de confirmer leur état de vie par une profession expresse et bien définie des conseils de pauvreté et d'une plus stricte obéissance (16).

Les femmes ayant fait profession de virginité se réunissaient déjà auparavant pour mener une vie commune, séparée autant que possible du commerce des hommes. Elles le désiraient tant par amour de la solitude que pour se défendre contre les dangers pressants, surgissant partout de la corruption de la société romaine. Puis, à la faveur des circonstances, elles purent relativement vite suivre l'exemple de la multitude immense des cénobites et, ayant d'une façon générale laissé aux hommes la vie érémitique, elles imitèrent la vie cénobitique et s'y rallièrent presque toutes (17).

L'Eglise recommandait aux vierges en général la vie commune, comprise au sens large, mais elle ne voulut pas pendant longtemps leur imposer strictement la vie monastique, pas même aux vierges consacrées, qu'elle laissa dans le siècle libres et honorées comme il convenait. Pourtant les vierges consacrées par rite liturgique, mais vivant dans leurs propres maisons ou menant une vie commune assez large, se firent de plus en plus rares, jusqu'au jour où elles disparurent complètement, soit, en certains lieux par décision juridique (18), soit partout de fait; bien plus, en général elles ne furent pas rétablies. Récemment elles furent même interdites.

Organisation canonique des moniales. Diverses familles.

Devant cet état de choses, l'Eglise tourna sa maternelle sollicitude principale-

---

virginibus velandis (*P.L.*, 2, 935); S. Cyprianus, *De habitu virginum* (*P.L.*, 4, 451 ss.); S. Methodius, *Convivium*, orat. 1 (Marcel.) 1 (*P.G.*, 18, 35); S. Athanasius, *De virginitate*, 3 ss. (*P.G.*, 28, 253 ss.); S. Basilius, *Epist. 173* (*P.G.*, 32, 648); *Constitutiones Apostolicae*, 8, c. 24 (*P.G.*, 1, 1122; *F.C.A.*, 8, c. 24, 528); S. Ambrosius, *De virginibus*, 2, 2 (*P.L.*, 16, 220), 3, 1-4 (*P.L.*, 16, 231); S. Augustinus, *De sancta virginitate*, 31 ss. (*P.L.*, 40, 412 ss.).

(15) S. Cyprianus, *De habitu virginum*, 22 (*P.L.*, 4, 474); S. Ambrosius, *De virginibus*, 1, cc. 4, 5 (*P.L.*, 16, 203-205), c. 10 (ib. 16, 215); S. Augustinus, *De moribus catholicae Ecclesiae*, 1, c. 31, 68, c. 33, 70 (*P.L.*, 32, 1339 ss.).

(16) S. Augustinus, *Epist. 211*, cc. 5, 6 (*P.L.*, 33, 960), 15 (*P.L.*, 33, 964); S. Caesarius, *Regula ad virgines*, cc. 4, 11, 16, 19 (*P.L.*, 67, 1107, 1109, 1110; *Ed. Dom Morin G.*, 2 (1942) 101-105); S. Leander, *Regula*, 18 (*P.L.*, 72, 890); Anonymus, *Regula ad virgines*, c. 17 (*P.L.*, 88, 1066).

(17) S. Basilius, *Regulae fus.*, n. 35, *Regulae brev.*, 108-110 (*P.G.*, 31, 1004, 1156), *Epist.* 55 (*P.G.*, 32, 402); S. Ambrosius, *De virginibus*, 1, c. 10, n. 59 (*P.L.*, 16, 215), *In Luc. 2*, nn. 8, 20, 21 (*P.L.*, 15, 1636, 1640); S. Epiphanius, *Adv. haereses*, 2, 67 (*P.G.*, 42, 174), *Exposit. fid. cath.*, 21 (*P.G.*, 42, 822); S. Hieronymus, *Epist. 22*, 17 (*P.L.*, 22, 404), 24, 3 (ib. 427), 66, 13 (ib. 646), 108, 19 (ib. 896), 130, 19 (ib. 1122); S. Augustinus, *De moribus cath. Eccl.*, 1 c. 31, 68, c. 33, 70 (*P.L.*, 32, 1339 ss.); *Aeteriae peregrinatio*, 23, 2, 3 (W. Heraeus, Heidelberg, 1908, p. 27).

(18) *Conc. Carth. III* (a. 397), c. 33 (Mansi, 3, 885), *Conc. Aurelian. V* (a. 549), c. 19 (Mansi, 9, 133); Venantius Fortunatus, *Vita S. Radegundis*, c. 12 (*P.L.*, 88, 502); *Conc. Paris. V* (a. 614), c. 12-13 (Mansi, 10, 542); c. 13, C. 27, q. 1; *Conc. Aquisgr.* (a. 789), c. 39 (Mansi, 13, App. 3, 166); *Conc. Moguntin.* (a. 888), c. 26 (Mansi, 18, 71); *Conc. Lat. II* (a. 1139), c. 26 (Mansi, 21, 532); c. 25 C. 28, q. 2.

ment vers ces vierges qui ayant choisi la meilleure part (19), disaient au monde un adieu définitif et embrassaient dans des monastères la perfection chrétienne totale, ajoutant à la profession de virginité, une pauvreté stricte et une entière obéissance. L'Eglise défendait avec prévoyance, contre l'extérieur, la vie cénobitique de ces vierges, par des lois de clôture de plus en plus sévères (20). A l'intérieur, elle régla bien leur genre de vie de façon à dessiner peu à peu clairement et nettement, par ses lois et l'ascèse religieuse, le type de la moniale (sanctimonialis) toute adonnée, sous la discipline austère de la règle, à la vie contemplative (21).

Vers le début du moyen âge, après que la forme de vie des vierges consacrées demeurant dans le siècle fut tombée en désuétude, les moniales, dont le nombre, la ferveur et la diversité s'étaient fort accrus, furent considérées comme les seules vraies héritières des vierges du passé et leurs légitimes continuatrices. Elles furent non seulement héritières et continuatrices (22), mais aussi fidèles administratrices du patrimoine reçu, et habiles intendantes qui, riches de cinq talents, en gagnèrent cinq autres (23). Monuments liturgiques, documents canoniques et témoignages historiques de tout genre, écrits, sculptures, peintures, prouvent et revendiquent cette origine et cette dignité, ces mérites et cette sainteté des moniales (24).

Comme il ressort avec évidence des Décrétales et même de tout le Corpus Iuris canonici (25), pendant plusieurs siècles, jusqu'à la fin du moyen âge, seules parmi les femmes, les moniales professaient, avec les moines et les chanoines réguliers, l'état de perfection. Celui-ci avait déjà été solennellement admis et pleinement reconnu au point d'en arriver à l'intégrité de son caractère public.

Ensuite, après qu'eurent été surmontées des difficultés nombreuses et graves, tous les Frères d'abord, qu'on les appelât mendiants, hospitaliers, rédempteurs, ou de quelque autre nom, puis environ trois siècles plus tard, tous les

---

(19) Luc. 10, 42.

(20) S. Caesarius, *Regula ad virgines*, 1, 33, 34, 35 (*P.L.*, 67, 1107-1114; *Ed. Dom Morin* o.c., 101 ss.); *Conc. Lat. II* (a. 1139), c. 26 (Mansi, 21, 532), c. 25 C. 28, q. 2; Bonifacius VIII, *De statu regularium*, c. un. 3, 16 in 6°; *Conc. Trid. Sess. 25, De regularibus et monialibus*, C. 5; Pius V, *Circa Pastoralis*, 29 maii 1566, § 1 (Gasparri, *Fontes I. C.*, 1, n. 112); *Decori* 1 febr. 1570 (Gasparri, *Fontes I. C.*, 1, n. 133); Benedictus XIV, *Salutare*, 3 ian. 1742 (Bull. Ben. XIV, I. p. 106).

(21) Cc. 11, 20-25, C. 18, q. 2; c. 8, *De statu monachorum et canonicorum regularium*, X, 3, 35; c. 2, *De statu monachorum et canonicorum regularium*, 3, 10 in Clem.; *Conc. Trid. Sess. 25, De regularibus et monialibus*; Clemens VIII, *C. Religiosae congregationes*, 19 iun. 1594 (*Bull. Rom.*, ed. Taurin., 10, 146); *Nullus omnino*, 25 iul. 1599 (*Fontes I. C.*, 1, n. 187); *C. Cum ad re regularem*, 19 mart. 1603 (*Fontes I. C.*, 1, 189); Gregorius XV, *Inscrutabili*, 5 febr. 1622 (*Bull. Rom.*, ed. Taurin., 12, 656); Innocentius XI, *Litt. Encycl.*, 9 oct. 1682 (Bizzarri, *Collectanea*, 2, p. 374); *C. Cum ad aures* (Ferraris, *Prompta Biblioth.*, v. *Eucharistia*, n. 41); Benedictus XIV, *C. Pastoralis cura*, 5 aug. 1748 (*Bull. Ben. XIV*, 2, 471).

(22) *Pontificale Romanum, De benedictione et consecratione virginum*; cfr not. 12.

(23) Math. XXV, 20.

(24) Honorius IV, *C. Ascendit fumus.*, 24 sept. 1285 (*Bull. Rom.*, ed. Taurin., 4, p. 83); *Conc. Trid. Sess. 25, De regularibus et monialibus*, c. 1; Pius IV, *Motu prop. De statu*, 5 apr. 1560 (*Bull. Rom.*, ed. Taurin., 7, 21); Pius V, *C. Decori*, 24 ian. 1570 (*Bull. Rom.*, ed. Taurin., 7, 808); Pius VI, *Litt. Quod aliquantulum*, 10 mart. 1791 (*Coll. Brevium atque Instructionum SS. DD. N. Pii P. VI*, 1800, p. 1, pag. 47; *Conc. Vat. Schema Constit. Ecclesiae*, c. 15 (*Coll. Lacensis*, 7, appendix, 575); Leo XIII, *Litt. Testem benevolentiae*, 22 ian. 1899 (*Acta Leonis XIII*, 19, 5); *Litt. Au milieu*, 23 dec. 1900 (*Acta Leonis* XIII, 20, 339).

(25) C. un. *De Statu Regularium* 3, 16 in 6°; c. 1, *De religiosis...* 3, 11 in Clem.; c. un. *De religiosis...* 3, 9 in Extravag. Comm.

clercs « réguliers » furent rangés parmi les vrais religieux et réguliers, avec les moines et les chanoines réguliers. Toutes les moniales, tant celles qui suivaient l'ancien monachisme ou la vie canoniale que celles qui constituaient les seconds Ordres des Frères mendiants, conservaient, au point de vue canonique, l'unique, noble et ancienne institution, et embrassaient le même mode de vie religieuse.

Donc, jusqu'aux premières congrégations de femmes qui virent le jour aux XVI[e] et XVII[e] siècles, étaient seulement considérées comme moniales celles qui, de fait et de droit, professaient la vie religieuse sous sa forme reconnue. Bien plus, après qu'on eût toléré ces congrégations et qu'on leur eût ensuite accordé une reconnaissance d'abord de fait, puis de droit administratif ([26]), les moniales seules, jusqu'à la promulgation du Code de droit canonique, étaient considérées en droit strict comme vraies religieuses et régulières ([27-28]).

Et si quelqu'un maintenant voulait tourner ses regards vers l'intime de cette vie monastique, comment pourrait-il estimer et peser les trésors de perfection religieuse cachés dans les monastères ? les fleurs et les fruits de sainteté que ces jardins fermés ont produits pour le Christ et l'Eglise ? l'efficacité des prières, les richesses de dévouement, enfin, les biens de toutes sortes par lesquels les moniales se sont ingéniées à orner, à soutenir et à réconforter de tout leur pouvoir leur Mère la Sainte Eglise ?

Permanence de l'Institution. Evolution vers les œuvres apostoliques.

Le type « moniale » austère certes et nettement défini, buriné dans les textes des lois canoniques et des auteurs ascétiques, fut aisément et même, dans ses lignes principales, fidèlement accepté et gardé avec ténacité, durant plusieurs siècles, par les innombrables Ordres, monastères et couvents qui se sont perpétués dans l'Eglise. De cette commune fidélité et constance naquit, dans la sainte Institution des moniales, une unité qui, plus que dans toutes les autres institutions régulières ou religieuses d'hommes ou de femmes, s'est toujours opposée fortement à n'importe quelle innovation. C'est un mérite que, en de justes limites, on ne doit pas hésiter à lui attribuer.

Cette unité des moniales que nous avons louée n'empêche cependant pas que, pour ce qui regarde l'ascèse comme pour ce qui concerne la discipline interne, des formes diverses et des variations fussent admises dès les anciens temps. Dieu, qui est admirable dans ses saints, enrichit et embellit par là l'Eglise son Epouse.

Ces variétés de moniales semblent résulter de la variété semblable des Ordres et Religions d'hommes, auxquels les Ordres de moniales furent en quelque sorte adjoints. En effet, à peu près tous les moines, chanoines réguliers et mendiants surtout, s'étaient efforcés d'instituer des seconds Ordres qui, tout en conservant toujours les caractères généraux de la vie des moniales, se distinguaient les uns des autres à peu près comme les premiers Ordres. De même plusieurs Ordres de clercs réguliers et plusieurs Congrégations d'hommes ont établi récemment des Ordres de moniales de leur propre Institut.

Ces variétés de moniales, dont nous venons de parler, soit que nous regardions l'histoire de l'Institution, soit que nous considérions ses communes transformations internes, méritent très certainement de retenir l'attention. Elles ont sûrement, tout en sauvegardant la ligne générale de la vie contemplative

(26) *S. C. Ep. et Reg. Bergom,* 14 maii 1841, ad 16, III (Lucidi *De visitatione sacrorum liminum* 4[a], II, n. 463) ; *Gerunden,* 9 maii 1860, ad 2 (Bizzarri, *Collectanea,* 2, pag. 780, VI) ; *Albien.,* 23 iun. 1860, ad 14 (Bizzarri, l.c., p. 786), 16 sept. 1864 (Bizzarri, l.c., p. 744 ss.) ; *Rilievi circa gli Statuti della Congr. dei Fratelli della S. Famiglia,* art. I, et 13 (Bizzarri, l.c., pp. 800, 803) ; *Normae secundum quas S. C. Ep. et Reg. procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium,* 28 iun. 1901, art. 32.

(27) S. C. Ep. et Reg. dec. *Ecclesia Catholica,* 11 aug. 1889 (*A.A.S.,* 23, 634).

(28) Leo XIII, *C. Conditae a Christo,* 8 dec. 1900 (*Acta Leonis XIII,* 22, pp. 317-327) ; *Normae secundum quas S. C. Ep. et Reg. procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium,* 28 iun. 1901.

et les points les plus importants ainsi que les principes de la discipline traditionnelle, apporté à l'antique Institution comme une force nouvelle de sainteté.

Plus récemment, surtout depuis la fin du XVI[e] siècle, de nouvelles formes d'Ordres de moniales furent introduites et peu à peu approuvées par l'Eglise; par exemple l'Institut de Sainte Ursule, les Angéliques, la Congrégation des Religieuses de Notre Dame, l'Ordre de la Visitation, la Compagnie de Notre-Dame, les moniales de Notre-Dame de Charité ([29]), et bien d'autres. Ces nouvelles fondations, forcées ou moralement obligées d'accepter soit dès leur origine, soit dans la suite, le droit commun des moniales, pour pouvoir professer la seule vie vraiment religieuse reconnue pour les femmes à cette époque, préparaient de différentes manières un renouvellement de ce droit lui-même.

Ces nouvelles sortes de moniales, même si elles professaient pour se conformer aux opinions alors courantes la vie contemplative canonique et avaient accepté, avec peine il est vrai, mais sincèrement cependant, une stricte clôture pontificale, adaptée à leur propre manière de vivre, n'adoptèrent pas toujours la récitation de l'Office divin. Mais, animées d'un zèle louable, elles prirent sur elles bien des œuvres d'apostolat et de charité estimées conciliables avec leur sexe et leur statut juridique.

Problèmes posés par l'activité apostolique et les conditions sociales.

Les années passant, soit à cause de l'exemple des nouveaux Ordres, soit à cause du progrès des Congrégations et des Sociétés qui s'efforçaient d'unir à la vie de perfection un exercice fécond de la charité, de l'assistance et de l'éducation, soit enfin en raison de l'évolution ordinaire des choses et des idées dans tous les domaines, de nombreux monastères de beaucoup d'Ordres, strictement contemplatifs par nature, commencèrent à accepter en beaucoup d'endroits des œuvres d'apostolat avec l'approbation et sous prudent contrôle du Saint-Siège ([30]).

De là vint que peu à peu l'Institution commune des moniales se trouva divisée en elle-même, en différents Ordres ayant leurs Règles et Constitutions propres. Plus profondément encore, elle fut partagée en Ordres et monastères dont certains s'adonnaient uniquement à la vie contemplative; dont les autres soit en vertu d'une disposition particulière des Constitutions, soit par des concessions ultérieures du Siège Apostolique, joignaient utilement des œuvres d'apostolat à la vie contemplative canoniquement approuvée.

De nos jours, toute l'Institution des moniales a, tant dans les Ordres et monastères demeurés jusqu'à ce jour purement contemplatifs, que dans ceux surtout qui, par décision de l'Eglise ont harmonieusement uni la vie contemplative aux œuvres apostoliques, ressenti fortement la diversité et l'évolution des circonstances et des choses. En effet, ces Ordres s'adonnent à l'éducation ou à d'autres œuvres charitables similaires qui, en raison de l'évolution générale des mœurs ou de l'intervention des pouvoirs publics se pratiquent d'une façon telle, qu'elles sont à peine compatibles ou tout à fait incompatibles avec certaines des lois classiques de la clôture pontificale. Les règles donc de cette clôture ont dû, tout en en gardant leur caractère général, être sagement mitigées afin de pouvoir s'harmoniser à ces œuvres. L'utilité de la Sainte Eglise et des âmes semblait à bon droit le réclamer, car si cela n'avait pas été fait, ces œuvres ou bien

---

([29]) Paulus V, C. *Inter universas,* 13 iun. 1612 (*Règle et Constitutions de l'Union Romaine de l'Ordre de Sainte Ursule,* 1936, p. 231-239); C. *Debitum Pastoralis,* 24 mart. 1614 (*l.c.,* p. 240-246); *Salvatoris et Domini,* 3 oct. 1616 (*l.c.,* p. 246-250); Urbanus VII, *Alias felicis,* 6 nov. 1626 (*l.c.,* p. 273); Paulus V, *Sacri Apostolatus,* 23 apr. 1618 (*Œuvres de Saint-François de Sales,* 1912, 18, p. 423); Paulus V, *Salvatoris et Domini,* 7 apr. 1607 (Instituto de la Compañía de Nuestra Señora, t. I, *Constituciones Pontificias y Reglas aprobadas,* Manresa, 1899, p. 7-14); Innocentius X, *Exponi nobis,* 28 sept. 1645 (*Bull. Rom.,* ed. Taurin., 15, p. 403); Benedictus XIV, *In supremo,* 26 sept. 1741 (*Règle de Saint-Augustin et Constitutions pour les Religieuses de la Congrégation de Notre-Dame de Charité du Bon Pasteur d'Angers,* 1836, p. 39-41).

([30]) *Formulae S.C. de Religiosis,* N. 91.

n'auraient pas du tout pu être assumées, ou du moins pas de cette manière. Et ce n'est pas seulement pour les Ordres apostoliques, mais même aussi pour les Ordres uniquement contemplatifs, que les circonstances des temps et la grande pauvreté dont souvent ils souffraient, ont semblé requérir et exiger un peu partout des aménagements et des interprétations plus larges.

Aujourd'hui, pour donner un exemple, l'opinion publique, que l'on appelle « sens social », supporterait mal une interprétation trop étroite du canon 601, même lorsqu'il s'agit de moniales contemplatives. Aussi, le Saint-Siège pourvoit-il paternellement et de plus en plus diligemment à bien des nécessités et des besoins qui jadis n'eussent pas été communément estimés assez graves pour justifier une dérogation ou une exception à la clôture pontificale. Du reste, la sécurité et le respect des domiciles qui ne fut certes pas la raison unique de la clôture pontificale, mais qui, variant selon les circonstances des temps, s'ajoutait aux autres motifs de l'établir et de la régler, est aujourd'hui mieux protégée et garantie qu'autrefois.

Principes de solution. Motifs de l'intervention pontificale.

En résumé, ayant exposé l'origine de la sainte Institution des moniales, nous jugeons opportun à présent de distinguer ses éléments propres et nécessaires qui affectent directement la vie contemplative canonique des moniales constituant leur fin première et principale. A ces traits originels et essentiels définissant clairement en droit la forme de vie canonique des moniales s'en ajoutent d'autres, assez importants encore qui, bien que non indispensables, la complètent cependant, puisqu'ils répondent assez bien à la fin officielle des moniales et concourent à l'assurer. Nous trouvons, au contraire, dans l'Institution des moniales des éléments qui ne sont ni nécessaires, ni complémentaires, mais purement extrinsèques et historiques, et qui certainement sont dus à des circonstances du passé, aujourd'hui bien changées. Si ces éléments ne sont plus utiles ou empêchent un plus grand bien, on ne voit aucune raison particulière de les conserver.

C'est pourquoi nous avons décidé, tout en maintenant fermes les éléments originels et principaux de la vénérable Institution des moniales, d'apporter sagement et prudemment aux autres, jugés externes et adventices, des ajustements aux circonstances actuelles. Cela pourra valoir à l'Institution non seulement une plus grande beauté, mais aussi une meilleure efficacité.

Ce qui nous meut, et même nous presse d'introduire dans l'Institution des moniales ces ajustements raisonnables, ce sont les informations circonstanciées que nous avons à ce sujet, provenant de toutes les parties du monde, et qui nous font connaître, avec certitude, la détresse dans laquelle les moniales se trouvent souvent, pour ne pas dire toujours. En effet, ils sont nombreux les monastères qui, hélas, périssent presque de faim, de misère, de privations; et il y en a beaucoup qui, en raison de difficultés domestiques, mènent une vie dure et la plupart du temps intolérable. D'autres monastères aussi, sans vivre dans le besoin, languissent bien souvent parce que séparés et coupés de tout autre monastère. Et les lois trop strictes de la clôture ne sont pas sans encombrer la voie de difficultés souvent fort lourdes. Enfin, les besoins de l'Eglise et des âmes croissant toujours et réclamant le concours de tous pour y apporter une aide multiple, le moment semble être venu où la vie monastique, même d'une façon générale, parmi les moniales vouées à la contemplation, doive être conciliée avec une participation modérée à l'apostolat.

Ce jugement, que nous émettons, a souvent été confirmé par le témoignage des Ordinaires des lieux et des Supérieurs religieux; témoignages qui nous sont parvenus d'un commun accord de plusieurs nations différentes.

Dans quel esprit comprendre les principales décisions.

De ce qui sera détaillé plus loin dans les Statuts généraux des moniales, il conviendra maintenant de mettre quelques points en lumière, de sorte que les Règles et critères que nous proposons ici puissent faire comprendre facilement et sans erreur chaque prescription en particulier. Et tout d'abord, en ce qui concerne la vie contemplative des moniales, ce qui a toujours été en vi-

gueur selon le jugement de l'Eglise, doit être conservé fermement et inviolablement : savoir que tous les monastères de moniales doivent toujours et partout, au point de vue canonique, professer la vie contemplative comme leur fin première et principale. C'est pourquoi il faut que les travaux et les ministères auxquels les moniales peuvent et doivent vaquer soient de telle nature et soient disposés et ordonnés de telle sorte quant au lieu, temps, façon de les accomplir, que la vie vraiment et solidement contemplative de toute la communauté et de chacune des moniales soit non seulement garantie mais encore constamment nourrie et renforcée.

Les prescriptions et concessions faites jadis pour certaines régions sous la pression des circonstances et selon lesquelles les vœux solennels ont été changés en vœux simples, ont certainement entraîné à leur suite une fâcheuse dispense (c. 19), d'autant plus fâcheuse qu'elle s'oppose à la note caractéristique des moniales; en effet, les vœux solennels qui entraînent, envers Dieu, une consécration plus étroite et plus complète que tous les autres vœux publics, constituent, au point de vue canonique, la note nécessaire et la plus importante des Ordres religieux. C'est pourquoi une longue expérience ayant prouvé en divers endroits que les vœux solennels émis par les Réguliers ou par les moniales, même s'ils sont ignorés par les pouvoirs publics, peuvent être conservés aisément et sans difficulté, et qu'aussi l'on peut pourvoir convenablement à la sécurité des autres biens communs, même si la personnalité juridique, comme cela arrive en quelques endroits, est refusée aux Religions et monastères, les lois et l'action du Saint-Siège ([31]) tendent déjà depuis plusieurs années, et à bon droit, à diminuer le nombre de ces fâcheuses exceptions, et, autant que faire se peut, à les supprimer. En vérité, il ne convient pas de priver les moniales de l'honneur, du mérite et de la joie d'émettre les vœux solennels, qui leur sont propres.

Pour mettre mieux en sécurité le vœu solennel de chasteté et la vie contemplative, et pour que ce jardin fermé des monastères soit à l'abri des audaces du monde, ne soit violé par aucune fraude ou embûche, ni troublé par aucun contact séculier ou profane, mais pour qu'il puisse constituer le vrai cloître des âmes ([32]) dans lequel les moniales s'appliquent à servir Dieu plus librement ([33]), l'Eglise, en sa sage et vigilante sollicitude, a voulu, comme propre à l'Institution des moniales une clôture plus sévère; elle l'a diligemment réglée et toujours munie de graves sanctions pontificales. Cette vénérable clôture des moniales, qui en raison de l'autorité suprême dont elle émane et des sanctions qui la régissent intérieurement et extérieurement est appelée pontificale, est non seulement, par notre présente Constitution, à dessein et solennellement confirmée pour les diverses sortes de monastères qui y sont tenus, mais même elle est prudemment étendue aux monastères qui jusqu'à présent n'y étaient pas obligés en vertu de dispenses obtenues légitimement.

Les monastères qui professent une vie uniquement contemplative et n'admettent dans leurs murs aucune œuvre stable d'éducation, de charité, de récollection, ou autres, conserveront ou adopteront la clôture pontificale, dont parle le Code aux canons 600-602 et qui s'appellera « majeure ».

Mais pour les monastères qui, soit par institution, soit par légitimes prescriptions du Saint-Siège unissent harmonieusement à leur vie contemplative, dans les locaux mêmes du monastère, l'exercice de certains ministères compatibles avec cette vie contemplative, la clôture pontificale, tout en maintenant les points qui lui sont nécessaires et essentiels, est tempérée en quelques points que l'on peut à peine, ou même presque pas observer, mais elle est heureusement complétée pour les points qui ne sont pas estimés aussi nécessaires à la clôture pontificale du Code (cc. 599, 604 § 2). Cette clôture pontificale tempérée et adaptée aux nécessités actuelles, et qui, pour être distinguée de l'ancienne

---

(31) Pius VII, *Breve ad ep. Tornac.*, 24 iun. 1810 (Bizzarri, *Collectanea 2*, p. 738); *S.C. De Relig.*, 22 maii 1919 (*A.A.S.*, 11 [1919], p. 240); *S.C. De Relig.*, 23 iun. 1923 (*A.A.S.*, 15 [1923] p. 357); *S.C. De Relig.*, 6 febr. 1924 (*A.A.S.*, 16 [1924], p. 96-101).

(32) Hugo de Folieto, *De claustro animae* (*P.L.*, 176, 1017).

(33) Innocentius IV, *ad Moniales S. Dominici de Im.*, 11 maii 1252 (*Bull. Ord. Praed. I.*, 1, p. 206).

plus sévère, sera appelée « mineure » pourra être concédée même aux monastères qui, même s'ils gardent une vie uniquement contemplative, n'ont pas pourtant les vœux solennels ou manquent de quelque condition à bon droit requise pour la clôture pontificale majeure par la jurisprudence et la pratique de la Curie. L'exacte définition de tous ces éléments de la clôture pontificale mineure sera donnée ci-dessous dans les Statuts généraux et dans les Instructions que la S. Congrégation des Religieux publiera de par notre autorité et en notre nom.

En ce qui concerne l'autonomie et la liberté des monastères de moniales, les uns par rapport aux autres, nous jugeons utile de redire ici et d'appliquer aux moniales ce que nous avions dit à dessein au sujet des moines dans l'homélie du 18 sept. 1947, donnée en la basilique patriarcale de Saint-Paul-hors-les-murs, pour le XIV[e] centenaire de la mort de saint Benoît (34). Les circonstances ayant changé, plusieurs considérations conseillent et même souvent exigent l'association des monastères de moniales, comme une répartition plus facile et plus adaptée des offices, le transfert momentané utile et souvent nécessaire de religieuses d'un monastère à un autre, pour diverses raisons, l'aide économique, la coordination des travaux, la défense commune de l'observance, et autres considérations de ce genre. Que tout cela puisse être fait et obtenu sans déroger à la nécessaire autonomie et sans affaiblir en quelque façon que ce soit la vigueur de la clôture ou porter dommage au recueillement et à la discipline plus sévère de la vie monastique, on peut le prouver avec certitude et sécurité tant par la très vaste expérience des Congrégations monastiques d'hommes, que par des exemples qui ne sont pas rares, d'unions et de fédérations qui ont été jusqu'ici approuvées entre moniales. Au reste l'érection des fédérations ainsi que l'approbation des statuts destinés à les régir, resteront réservées au Saint-Siège.

Au travail, soit des mains, soit de l'esprit, tous, hommes ou femmes, sans exception, qui s'adonnent à la vie contemplative, sont obligés, non seulement par la loi naturelle (35), mais aussi par un devoir de pénitence et de satisfaction (36). Le travail est, de plus, l'instrument général au moyen duquel l'esprit est à la fois préservé des dangers et porté aux choses plus hautes. Par lui, ainsi qu'il le faut, nous apportons à la divine Providence notre collaboration, tant dans l'ordre naturel que dans celui qui dépasse la nature. Par lui s'accomplissent les œuvres de charité. Le travail enfin est la norme et la loi principale de la vie religieuse, même depuis ses origines, selon cet adage : « Prie et travaille ». Sans aucun doute la discipline de cette vie a toujours consisté en grande partie à prescrire, organiser et accomplir ce travail (37).

Le travail des moniales, si on le regarde au point de vue de l'éternité, doit être tel que celle qui l'entreprend doit avant tout le faire dans une sainte intention ; qu'elle pense souvent à Dieu présent ; qu'elle le reçoive par obéissance, et l'unisse à la pénitence volontaire. Si le travail est ainsi supporté, il sera un puissant et constant exercice de toutes les vertus, et un gage suave et efficace de l'union de la vie contemplative avec la vie active, à l'exemple de la Famille de Nazareth (38).

Mais si l'on juge le travail monastique du point de vue de sa nature ou de son organisation, il doit, s'inspirant des Règles, des constitutions et des habitudes traditionnelles de chaque Ordre, non seulement être en rapport avec les forces des moniales, mais aussi être organisé et accompli de telle sorte que, vu l'évolution des temps et les circonstances, il procure aux moniales la subsistance nécessaire, et contribue aussi à l'utilité des indigents, de la société humaine et de l'Eglise (39).

Puisque la perfection de la vie chrétienne réside spécialement dans la charité (40), et que la charité par laquelle nous devons aimer Dieu uniquement

---

(34) *A.A.S.*, 39 (1947), pp. 454-455.
(35) *Gen.*, 2, 15 ; 3, 19 ; Iob, 5, 7 ; *2 Thes.* 3, 10.
(36) *Gen.* 3, 19.
(37) *A.A.S.*, l.c., p. 453.
(38) Matth., 13, 15 ; Marc., 6, 3.
(39) *Eph.* 4, 28.
(40) Ioan. 4, 16 ; *Col.* 3, 14 ; S. Thomas 2, 2, q. 184, a. 1.

par-dessus toutes choses et tous en Lui, est vraiment une seule et même vertu, notre mère l'Eglise exige de toutes les moniales professant canoniquement la contemplation, qu'elles unissent à un parfait amour de Dieu, une parfaite charité envers le prochain : à cause de cette charité et de leur état, les religieux et les religieuses doivent se sentir tout entiers voués aux nécessités de l'Eglise et de tous ceux qui sont dans le besoin.

Que les moniales sachent donc bien toutes que leur vocation est pleinement et totalement apostolique (41), nullement restreinte par les limites de lieux, de choses ou de temps, mais s'étendant partout et toujours, à tout ce qui a trait, de quelque manière que ce soit, à l'honneur de leur Epoux ou au salut des âmes. Mais cette vocation apostolique universelle des moniales n'empêche en rien que les monastères ne tiennent pour confiés à leurs prières et les besoins de toute l'Eglise et ceux de chaque homme en particulier et de chaque groupement.

Le commun apostolat de toutes les moniales par lequel elles doivent brûler de zèle pour l'honneur de leur divin Epoux (42) et promouvoir le bien de l'Eglise universelle et de tous les chrétiens, use principalement de ces trois instruments :

1° l'exemple de la perfection chrétienne, car leur vie, bien que sans discours, entraîne hautement et continuellement les fidèles vers le Christ et la perfection chrétienne et stimule, comme le fait un étendard, les bons soldats du Christ au bon combat (43), et les attire à remporter la victoire (44).

2° la prière, tant celle à présenter à Dieu publiquement au nom de l'Eglise, solennellement par les Heures Canoniales, sept fois le jour, que celle à offrir à Dieu en privé, sans cesse, et sous toutes les formes.

3° l'application à se donner, en sorte qu'aux épreuves qui naissent de la vie commune et de la fidèle observance régulière, soient ajoutés d'autres exercices d'abnégation personnelle, soit prescrits par les Règles et constitutions, soit embrassés volontairement, afin d'accomplir généreusement par eux « ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps qui est l'Eglise » (45).

Après avoir mis en lumière l'historique de l'Institution des moniales et décrit avec soin en quelles limites elle peut être conciliée avec les nécessités actuelles de la vie, nous songeons à donner maintenant les normes générales selon lesquelles cette accommodation doit être mise en pratique. La S. C. des Religieux amènera à sa pratique effective toute la Constitution et les statuts généraux, en ce qui concerne toutes les fédérations de monastères déjà constituées ou à constituer, et en ce qui concerne chaque monastère en particulier. De par notre autorité, elle pourra, par des instructions, des déclarations, des réponses et autres documents de ce genre accomplir tout ce qui a trait à une application diligente et efficace de la Constitution et à l'observation fidèle et prompte des Statuts généraux.

STATUTS GENERAUX DES MONIALES

ART. I

§ 1. — Sous le nom de moniales dans cette Constitution, conformément au droit (c. 488, 7°), sont comprises, outre les religieuses des vœux solennels, les professes de vœux simples, perpétuels ou temporaires, dans les monastères en lesquels les vœux solennels ou bien sont actuellement émis ou devraient l'être d'après les constitutions; ceci à moins d'une certitude contraire venant du contexte ou de la nature des choses.

§ 2. — A l'appellation légale de moniales (c. 488, 7°) et à l'application du droit

(41) Pius X, Epist. *ad Praepositum Gen. et universum Ordinem Fratrum Carmelitarum Excalceatorum, tertio pleno saeculo ab honoribus coelitum S. Theresiae tributis,* A.A.S., 6 [1914], p. 139, 142; Pius XI, Const. Apost. *Umbratilem,* A.A.S., 16 [1924], p. 385-386, 389; Pius XII, Litt. Enc. *Mystici Corporis,* A.A.S., 35 [1943]; pag. 241, 245.

(42) *Off. S. Theresiae Virg.,* die 15 oct.

(43) *Tim.* 2, 3.

(44) *2 Tim.* 4, 8.

(45) *Col.* 1, 24.

des moniales ne s'opposent nullement: 1) le fait d'une profession simple légitimement émise dans ces monastères (§ 1); 2) la clôture pontificale mineure prescrite ou régulièrement concédée aux monastères; 3) l'exercice d'œuvres apostoliques s'alliant à la vie contemplative, soit d'après les constitutions approuvées et confirmées par le Saint-Siège pour certains Ordres, soit en vertu d'une légitime décision ou concession du Saint-Siège pour certains monastères.

§ 3. — Cette Constitution apostolique ne concerne pas au point de vue juridique : 1) les Congrégations religieuses (c. 488, 2°) et les Sœurs qui sont leurs membres (c. 488, 7°), qui par institution n'émettent que les vœux simples; 2) les sociétés de femmes vivant en commun à l'imitation de la vie religieuse et leurs membres (c. 673).

ART. II

§ 1. — La forme propre de vie religieuse monastique, que les moniales ont à réaliser fidèlement sous une austère discipline régulière et à laquelle l'Eglise les destine, est la vie contemplative canonique.

§ 2. — Sous ce nom de vie contemplative canonique, on n'entend pas cette vie contemplative intérieure et théologique à laquelle toutes les âmes religieuses et même tous les fidèles dans le monde sont invités et que chacun peut mener partout pour son propre compte. Mais le terme signifie cette profession externe de vie religieuse qui, soit par la clôture, soit par les exercices de piété, d'oraison et de mortification, soit enfin par ces travaux auxquels les moniales doivent se livrer, est ordonnée à la contemplation intérieure de telle manière que toute la vie et toute l'activité puissent facilement et doivent efficacement être pénétrées par la recherche de celle-ci.

§ 3. — Si la vie contemplative canonique ne peut pas être habituellement observée sous cette austère discipline régulière, le caractère monastique ne peut être concédé, ni maintenu, au cas où on l'aurait.

ART. III

§ 1. — Les vœux solennels de religion, prononcés par tous les membres du monastère ou au moins par une classe d'entre eux, constituent la note principale en vertu de laquelle les monastères de femmes ne sont pas rangés par le droit parmi les Congrégations religieuses mais bien parmi les Ordres réguliers (c. 488, 2°). A toutes les religieuses professes dans ces monastères peut être appliquée, en vertu du canon 490, l'appellation juridique de « réguliers », et leur nom propre n'est pas celui de sœurs, mais de moniales (c. 488, 7°).

§ 2. — Tous les monastères dans lesquels on n'émet que les vœux simples, pourront solliciter le rétablissement des vœux solennels. Bien plus, sauf raisons très graves, ils feront en sorte de reprendre ces vœux.

§ 3. — Les formules solennelles anciennes de la consécration des Vierges, contenues dans le Pontifical Romain, sont réservées aux moniales.

ART. IV

§ 1. — La clôture plus rigoureuse des moniales, dite pontificale, bien qu'elle doive conserver toujours et pour tous les monastères ses caractéristiques naturelles, sera dorénavant distinguée en majeure et mineure.

§ 2. — 1° La clôture pontificale majeure, savoir celle qui est décrite par le Code (cc. 600-602), est pleinement confirmée par Notre présente Constitution apostolique. La S. Congrégation des Religieux, de par Notre autorité, indiquera les causes de dispense de la clôture majeure, de manière à ce que, sa nature étant sauve, elle soit mieux adaptée aux circonstances de notre époque.

2° La clôture pontificale majeure est obligatoire dans tous les monastères de vie purement contemplative, réserve faite de ce qui sera dit au § 3, 3°.

§ 3. — 1° La clôture pontificale mineure gardera de l'ancienne clôture des moniales ces éléments que les Instructions du Saint-Siège définiront formellement comme nécessaires à sa nature. Elle sera protégée par les sanctions que ces mêmes Instructions estimeront nécessaires à son respect.

2° Sont astreints à cette clôture pontificale mineure les monastères de moniales des vœux solennels qui, soit en vertu des constitutions, soit par

une concession légitime, s'adonnent aux œuvres apostoliques extérieures de telle manière qu'un certain nombre de religieuses et une partie notable de la maison soient destinées habituellement à ces œuvres.

3° Pareillement, doivent être soumis au moins aux obligations de cette clôture tous et chacun des monastères, même purement contemplatifs, dans lesquels on n'émet que les vœux simples.

§ 4. — 1° La clôture pontificale, majeure ou mineure, doit être considérée comme la condition nécessaire, non seulement pour que les vœux solennels puissent être émis (§ 2), mais aussi pour que les monastères des vœux simples (§ 3) soient regardés à l'avenir comme de vrais monastères de moniales d'après le c. 488, 7°.

2° Si les règles de la clôture pontificale, au moins mineure, ne peuvent être ordinairement observées, il faut abandonner les vœux solennels que l'on aurait.

§ 5. — 1° La clôture pontificale mineure, spécialement quant aux notes qui la distinguent de la clôture des Congrégations et de celle des Ordres d'hommes, doit être observée dans les territoires où les moniales n'émettent pas les vœux solennels.

2° S'il paraît certain que dans un monastère la clôture au moins mineure ne peut être habituellement observée, ce monastère doit être converti en maison d'une Congrégation ou d'une Société.

ART. V

§ 1. — C'est aux seules moniales parmi les femmes consacrées à Dieu, que l'Eglise assigne la fonction de la prière publique, faite en son nom, soit au chœur (c. 610, § 1), soit en privé (c. 610, § 3) ; elle leur fait de règle selon leurs constitutions une grave obligation de conscience de s'acquitter chaque jour de cette prière par les heures canoniales.

§ 2. — Tous les monastères et chacune des moniales, professes des vœux solennels ou simples, sont tenus partout à la récitation de l'Office divin au chœur d'après le c. 610, § 1 et leurs constitutions.

§ 3. — D'après le canon 610, § 3, les moniales absentes du chœur et qui n'ont pas fait les vœux solennels ne sont pas strictement tenues à la récitation privée des heures canoniales, à moins que les constitutions ne prescrivent expressément le contraire (c. 578, 2°) ; toutefois, non seulement c'est le désir de l'Eglise, comme nous l'avons dit ci-dessus (art. IV), que les vœux solennels des moniales soient rétablis partout, mais aussi, au cas où temporairement ils ne pourraient l'être, que les moniales, professes des vœux perpétuels simples au lieu des solennels, s'acquittent fidèlement de la charge de l'Office divin.

§ 4. — La messe conventuelle correspondant à l'Office du jour, selon les rubriques, doit être célébrée autant que possible dans tous les monastères (c. 610, § 2).

ART. VI

§ 1. — 1° Les monastères de moniales, à la différence des autres maisons de religieuses, d'après le Code et selon ces normes sont indépendants (c. 488, 8°).

2° Les supérieures de tout monastère de moniales sont, de par le droit, Supérieures majeures ; elles jouissent de toutes les facultés qui reviennent aux Supérieures majeures (c. 488, 8°), à moins qu'en vertu du contexte de la loi ou de la nature des choses, certaines de ces facultés soient réservées aux hommes (c. 490).

§ 2. — 1° L'étendue de cette condition d'indépendance ou d'autonomie des monastères de moniales est déterminée et par le droit commun et par le droit particulier.

2° La tutelle juridique que le droit accorde sur tout monastère soit aux Ordinaires des lieux soit aux Supérieurs réguliers, n'est en aucune manière modifiée ni par cette Constitution ni par les Fédérations de monastères que cette Constitution permet (art. VII) et qui seront établies en vertu de son autorité.

3° Les relations juridiques de tout monastère avec les Ordinaires des lieux ou les Supérieurs réguliers continueront à être régies par le droit commun et par le droit particulier.

§ 3. — Cette Constitution n'entend définir en aucune manière si les divers monastères sont soumis au pouvoir de l'Ordinaire du lieu ou si, dans les limites du droit, ils en sont exempts et relèvent du Supérieur régulier.

ART. VII

§ 1. — Les monastères de moniales non seulement sont autonomes (c. 488, 8°), mais juridiquement distincts et indépendants les uns des autres, étant unis et liés entre soi simplement par des liens spirituels et moraux, bien qu'ils soient en droit soumis au même premier Ordre ou à la même Religion.

§ 2. — 1° La constitution de Fédérations ne nuit nullement à la liberté entre monastères, laquelle est plutôt un fait reçu qu'un point de droit; ces Fédérations ne doivent pas être considérées comme défendues par le droit ou en quelque manière moins conformes à la nature et aux buts de la vie religieuse des moniales.

2° Bien qu'en règle générale les Fédérations de monastères ne soient pas imposées, elles sont cependant vivement recommandées par le Siège Apostolique, non seulement pour garantir des maux et inconvénients qui résultent de la séparation complète, mais aussi pour promouvoir l'observance régulière et la vie contemplative.

§ 3. — La constitution de toute forme de Fédération de monastères de moniales ou d'une Confédération de Fédérations est réservée au Saint-Siège.

§ 4. — Toute Fédération ou Confédération doit être nécessairement organisée et régie d'après ses lois approuvées par le Saint-Siège.

§ 5. — 1° Etant observé l'art. VI, §§ 2 et 3 et étant garanti ce que comporte principalement l'autonomie définie ci-dessus (§ 1), rien n'empêche que lors de la constitution de Fédérations de monastères et à l'exemple de certaines Congrégations monastiques et d'Ordres de chanoines ou de moines, certaines conditions équitables et certaines limitations de cette autonomie ne soient introduites selon la nécessité ou une plus grande utilité.

2° Cependant les formes de Fédérations qui paraissent opposées à l'autonomie dont nous avons parlé ci-dessus et qui se rapprochent du régime centralisé, sont réservées spécialement au Saint-Siège et ne peuvent être établies sans une concession expresse de celui-ci.

§ 6. — D'après la source d'où elles proviennent et l'autorité dont elles dépendent directement et qui les régit, les Fédérations de monastères sont de droit pontifical suivant la norme du droit canonique.

§ 7. — Le Saint-Siège pourra exercer, selon les cas, une surveillance et une autorité immédiates sur la Fédération par quelque Assistant religieux. La charge de celui-ci sera non seulement de représenter le Saint-Siège, mais aussi de promouvoir la conservation de l'esprit authentique de l'Ordre et d'aider les Supérieures par son action et ses conseils dans le gouvernement régulier et prudent de la Fédération.

§ 8. — 1° Les Statuts de la Fédération doivent non seulement être conformes aux normes que par Notre autorité la S.C. des Religieux élaborera, mais aussi à la nature, aux lois, à l'esprit et aux traditions ascétiques, disciplinaires, juridiques et apostoliques de chaque Ordre.

2° La fin principale des Fédérations de monastères est de se fournir mutuellement une aide fraternelle, non seulement en développant l'esprit religieux et la discipline monastique régulière, mais aussi en promouvant leurs intérêts économiques.

3° S'il y a lieu, des normes spéciales doivent être introduites dans les Statuts à approuver pour régler la faculté et l'obligation morale de demander ou de se concéder mutuellement des moniales que l'on estimerait nécessaires soit pour le gouvernement des monastères, soit pour la formation des novices dans un noviciat commun établi pour tous ou pour quelques monastères, soit enfin pour subvenir à d'autres nécessités matérielles ou morales des monastères ou des moniales.

ART. VIII

§ 1. — Le travail monastique, auquel même les moniales de vie contemplative doivent s'adonner, doit être autant que possible conforme à la Règle, aux constitutions, aux traditions de chaque Ordre.

§ 2. — Le travail doit être organisé de telle façon qu'avec les autres sources de revenus approuvées par l'Eglise (cc. 547-551, 582) et avec les secours fournis par la Divine Providence, il assure aux moniales une subsistance convenable.

§ 3. — 1° Les Ordinaires des lieux, les Supérieurs réguliers et les Supérieures de monastères et de Fédérations, doivent apporter toute leur diligence pour que le travail nécessaire, convenable et rentable ne manque jamais aux moniales.

2° C'est un devoir de conscience pour les moniales non seulement de gagner honnêtement leur pain à la sueur de leur front comme le rappelle l'Apôtre (*II Thess.*, III, 10), mais aussi de se rendre chaque jour plus aptes à différents travaux selon les exigences de notre temps.

ART. IX

Pour que toutes les moniales soient fidèles à leur divine vocation à l'apostolat, non seulement elles doivent employer les moyens généraux de l'apostolat monastique, mais elles s'efforceront en outre d'observer ce qui suit :

§ 1. — Les moniales qui dans leurs constitutions ou en vertu de prescriptions légitimes ont certaines œuvres d'un apostolat spécial, doivent s'y adonner fidèlement et s'y consacrer selon leurs constitutions ou statuts et prescriptions.

§ 2. — Les moniales qui font profession de vie purement contemplative :

1° si dans leurs propres traditions elles ont ou ont eu une forme spéciale d'apostolat extérieur, qu'elles y restent fidèles, l'adaptant aux nécessités actuelles, en sauvegardant toujours leur vie contemplative; si elles l'ont perdue, qu'elles mettent un soin diligent à y revenir. Si quelque doute demeure sur l'adaptation à faire, qu'elles recourent au Saint-Siège;

2° par contre, si la vie purement contemplative, ni en vertu des constitutions approuvées de l'Ordre, ni par la tradition, n'a été jusqu'à présent unie, d'une façon habituelle et constante, à l'apostolat extérieur, alors ce ne sera que dans les cas de nécessité et pour un temps déterminé que ces moniales pourront ou devront, du moins par charité, s'adonner aux formes d'apostolat surtout particulières ou personnelles, qui, d'après les critères à établir par le Saint-Siège paraîtront compatibles avec la vie contemplative, telle qu'elle est vécue dans cet Ordre.

Nous voulons et ordonnons que toutes les mesures décrétées par ces Lettres soient stables, fermes et valides, malgré tous les documents antérieurs opposés, même ceux qui ne pourraient être révoqués que par une mention expresse.

A leurs copies ou extraits, même imprimés, du moment qu'ils soient contresignés de la main d'un notaire public et munis du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique Nous voulons que soit accordée la même autorité qu'aux présentes Lettres si elles étaient exhibées ou montrées.

Qu'il ne soit donc permis à personne de rejeter ou de contredire par une audace téméraire cette expression de Notre volonté. Si quelqu'un avait la présomption de le tenter qu'il sache qu'il encourrait l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres Pierre et Paul.

Donné à Rome, le 21 novembre, en la fête de la Présentation de la S. Vierge, de l'année du jubilé 1950, la douzième de Notre Pontificat.

PIE XII, Pape.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Instruction du 23 novembre 1950 pour l'application de la Constitution « Sponsa Christi ». — (*A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 37-44. — Traduction de la *Revue des Communautés religieuses*).

I. Parmi les documents remarquables qui sont comme les joyaux très précieux dont Sa Sainteté Pie XII a voulu enrichir et couronner le grand Jubilé, la Constitution apostolique *Sponsa Christi*, destinée à développer et à rénover dans l'Eglise de Dieu la sainte et vénérable Institution des moniales, n'occupe

pas certainement le dernier rang. La S. Congrégation, dont la charge et le devoir est de seconder fidèlement et rapidement le Saint-Père en tout ce qui se rapporte à l'état de perfection, a reçu de lui, avec joie et respect, le mandat de mettre à exécution cette Constitution vraiment remarquable à tant de points de vue et d'en rendre l'application sûre et facile.

II. Afin de s'acquitter d'une charge si honorable, la S. Congrégation rassemble dans cette Instruction les règles pratiques relatives aux questions qui présentent une plus grande difficulté.

III. Or, ce qui offre de soi une difficulté particulière et qui par conséquent a besoin d'une explication spéciale, ce sont : 1) les points qui se rapportent à la clôture majeure et mineure des moniales; 2) les prescriptions concernant la fondation des Fédérations et l'autonomie modérée des monastères; 3) enfin les indications données par la Constitution apostolique sur les moyens de procurer aux monastères un travail rémunérateur et de le répartir entre eux.

I

DE LA CLOTURE MAJEURE ET MINEURE DES MONIALES

IV. La Constitution *Sponsa Christi* (art. IV) prescrit pour les monastères de toutes les moniales une clôture particulière, différente de la clôture épiscopale des Congrégations (c. 604), et qui, selon la règle générale du droit, comme la clôture des Réguliers, est papale (c. 597, § 1); bien plus, pour plusieurs prescriptions, tant pour l'entrée des étrangers à l'intérieur de la clôture que pour la sortie des moniales au dehors, cette clôture est régie par des règles plus sévères que la clôture papale des hommes.

V. La clôture papale des moniales sera dorénavant double : *la majeure* est réservée aux monastères dans lesquels, quoique le nombre des moniales ait diminué, on émet des vœux solennels et l'on mène une vie purement contemplative; *la mineure*, selon la règle, est appliquée dans les monastères où la vie n'est pas uniquement contemplative ou bien là où les moniales émettent seulement des vœux simples.

1. *La clôture papale majeure.*

VI. La clôture papale *majeure* est celle que le Code prescrit (c. 600, 602) et qui a été soigneusement définie par la Sacrée Congrégation, dans l'Instruction *Nuper edito* approuvée le 6 février 1924 par S.S. Pie XI (1). Cette clôture est pleinement confirmée dans la Constitution *Sponsa Christi*, sans préjudice des explications qui suivent, et que la Constitution charge la S. Congrégation de donner (art. IV, § 2, 1°) afin d'adapter avec prudence son observation aux nécessités des temps et aux circonstances de lieu.

VII. Les moniales qui sont liées par la clôture papale majeure, une fois leur profession émise, contractent, en vertu de cette profession et de par la loi ecclésiastique, la grave obligation :

1° de toujours demeurer à l'intérieur de cette partie du monastère déterminée par les limites bien définies de la clôture (2), de sorte qu'elles ne puissent en sortir ne fût-ce qu'un moment sous n'importe quel prétexte ou motif (3) sans un indult spécial du Saint-Siège, excepté les cas mentionnés dans les canons (4) et les instructions du Saint-Siège (5) ou qui sont prévus dans les constitutions ou statuts approuvés par le Saint-Siège lui-même;

2° de n'admettre dans les parties du monastère soumises à la loi de la clôture (6) aucune personne, de n'importe quelle parenté, condition, sexe, âge, même pour un moment, sans un indult spécial du Saint-Siège, sauf les personnes et les cas mentionnés dans les canons (7) et les instructions du Saint-Siège (8) et les constitutions ou statuts approuvés par lui.

---

(1) *A.A.S.*, XII, 1924, pp. 96-101; *N.R.Th.*, 1924, p. 367.
(2) C. 597.
(3) Instr. *Nuper Edito*, III, 1, *b-d*.
(4) C. 601.
(5) Instr. *Nuper Edito*, III, 1, *a*.

VIII. 1° Les indults et les dispenses de sortir de la clôture majeure après la profession (VII, 1°) ou d'y entrer ou d'y admettre d'autres personnes (ib. 2°) sont exclusivement réservés au Saint-Siège et peuvent uniquement être accordés par lui, ou en son nom et de par sa délégation.

2° Les motifs d'obtenir des dispenses, toutes les circonstances des cas, temps et lieux, étant bien pesées et compte tenu de la pratique et des formes de la Curie, doivent être proportionnellement graves.

IX. 1° Le pouvoir de dispenser peut être donné à une personne (*ab homine*), soit pour un temps défini pour tous les cas qui surviendraient durant ce laps de temps, soit pour un nombre déterminé de cas. Rien n'empêche cependant que certaines concessions habituelles soient accordées dans le droit particulier, légitimement approuvé, par exemple dans les constitutions, dans les statuts des Fédérations et documents semblables.

2° Les indults et dispenses, provenant soit d'une personne soit du droit général ou particulier, doivent déterminer, selon les instructions du Saint-Siège (9) et la pratique et les formes de la Curie, les conditions et les précautions auxquelles la dispense est soumise.

X. Les peines qui frappent ceux qui violeraient les lois de cette clôture demeurent celles qui sont contenues dans le Code (c. 2342, nn. 1, 3).

2. *La clôture papale mineure.*

XI. La clôture papale *mineure* :

1° laisse intactes les règles fondamentales de la clôture des moniales, en tant qu'elle diffère beaucoup et de la clôture des Congrégations (c. 604) et de la clôture des Ordres d'hommes (cc. 598, 599) ;

2° doit assurer et rendre évidente à tous l'observation et la garde de la chasteté solennellement vouée ;

3° doit protéger et efficacement favoriser la vie contemplative du monastère ;

4° les ministères que l'Eglise a délibérément confiés à ces monastères, doivent, sous cette clôture papale mineure, être conciliés avec la vie contemplative de sorte que cette dernière soit absolument sauve et que les ministères puissent s'exercer convenablement et avec fruit ;

5° dans les monastères qui s'occupent d'œuvres approuvées, la prescription du c. 599 § 1 concernant la clôture des Réguliers, qui s'applique également à la clôture des Congrégations de par le canon 604 § 2, doit être rigoureusement et fidèlement observée, de sorte qu'il y ait toujours une nette et parfaite séparation entre la maison ou les parties de la maison réservées à l'habitation des moniales et aux exercices de la vie monastique et les locaux consacrés aux œuvres.

XII. La clôture papale mineure entraîne :

1° la défense grave d'introduire dans les parties de la maison réservées à la communauté des moniales et soumises selon la loi à la clôture (c. 597) n'importe quelles personnes étrangères à la communauté, de quelque parenté, condition, sexe ou âge que ce soit, selon la règle du c. 600.

2° la défense également grave pour les moniales de sortir hors de l'enceinte du monastère après leur profession, comme il en va pour les moniales soumises à la clôture majeure (n. VII-IX).

XIII. 1° Le passage des moniales de la partie réservée à la communauté aux autres endroits situés dans l'enceinte du monastère et affectés aux travaux apostoliques est seulement autorisé pour ce dernier motif avec la permission de la Supérieure et en prenant toutes précautions, à celles qui sont destinées, selon les constitutions et les prescriptions du Saint-Siège à exercer d'une manière ou l'autre cet apostolat ;

2° les dispenses de la prescription du n° XII, 2°, qui seraient nécessaires pour une raison d'apostolat ne peuvent être accordées qu'aux moniales et aux autres religieuses qui sont régulièrement appliquées à ces ministères, sous la grave

(6) C. 597, §§ 2, 3.
(7) C. 600.
(8) Instr. *Nuper Edito*, III, 2, *a*, *g*.
(9) Instr. *Nuper Edito*, III, 2.

responsabilité de conscience des Supérieures, Ordinaires et Supérieurs auxquels a été confiée la garde de la clôture (c. 603).

XIV. L'accès des étrangers aux endroits du monastère destinés aux œuvres est régi par les normes suivantes :

1° l'accès habituel est permis aux élèves, garçons ou filles, et aux autres personnes en faveur desquelles le ministère est exercé et aux seules femmes qui, en raison et à l'occasion des ministères, doivent avoir nécessairement des rapports avec ces personnes;

2° les exceptions qui doivent nécessairement être admises, par exemple celles qui sont d'ordinaire imposées par les lois civiles pour motif d'inspections, d'examens ou pour d'autres causes, seront déterminées par l'Ordinaire du lieu en une déclaration générale ou habituelle;

3° les autres exceptions, qui en des cas particuliers apparaîtraient parfois vraiment nécessaires, dépendent uniquement des autorisations expresses de l'Ordinaire. Celui-ci aura le devoir de conscience d'imposer de prudentes garanties.

XV. 1° Les moniales sortant illégitimement de l'enceinte du monastère sont frappées, par le fait même, de l'excommunication simplement réservée au Saint-Siège selon le c. 2342, 3°, ou réservée — par une concession expresse — à l'Ordinaire du lieu.

2° Les moniales passant illégitimement de la partie du monastère réservée à la communauté, à d'autres endroits situés à l'intérieur de l'enceinte du monastère, doivent être punies par la Supérieure ou l'Ordinaire du lieu selon la gravité de la faute.

3° Les personnes qui entrent illégitimement et celles qui les introduiraient ou les admettraient dans les parties du monastère réservées à la communauté, encourent l'excommunication simplement réservée au Saint-Siège.

4° Les personnes qui entrent illégitimement et celles qui les introduisent ou les admettent dans des endroits du monastère situés en dehors des parties réservées à la communauté seront punies sévèrement selon la gravité de leur faute par l'Ordinaire du lieu où se trouve le monastère.

XVI. Les dispenses de la clôture papale mineure sont régulièrement réservées au Saint-Siège, sauf les cas admis par le droit.

Des pouvoirs plus ou moins étendus peuvent être délégués aux Ordinaires, soit *ab homine*, soit dans les constitutions et les statuts, selon que les circonstances paraissent l'exiger.

II

DES FEDERATIONS DE MONASTERES DES MONIALES

XVII. Les Fédérations de monastères de moniales sont vivement recommandées, selon la Constitution *Sponsa Christi* (art. VII, § 2, 2°), tant pour éviter les dommages qui accablent d'ordinaire plus lourdement et plus facilement les monastères totalement indépendants et qui peuvent en grande partie être efficacement évités par l'union, que pour favoriser leurs intérêts spirituels et temporels.

Bien que, en règle, les Fédérations ne soient pas imposées (art. VII, § 2, 2°) cependant les motifs pour lesquels elles sont en général recommandées peuvent être à ce point urgents en des cas particuliers que, tout bien considéré, elles soient jugées nécessaires par la Sacrée Congrégation.

XVIII. Aux Fédérations de monastères ne doit pas faire obstacle la soumission à des Supérieurs réguliers de chacun des monastères qui ont en vue de constituer ces Fédérations. Dans les Statuts de la Fédération on devra tenir compte de cette commune soumission.

XIX. Quand de par l'intention du fondateur ou pour tout autre motif subséquent, il y a déjà eu une sorte de début d'union ou de fédération de monastères du même Ordre, ou Institut, la Fédération doit être achevée en tenant compte des éléments primitivement adoptés ou ébauchés.

XX. La Fédération de Monastères n'affecte directement en aucune manière les rapports de chaque monastère existant avec les Ordinaires des lieux ou avec les Supérieurs réguliers selon le droit commun ou particulier. Aussi, à

moins qu'on ne déroge expressément et légitimement à cette règle, le pouvoir des Ordinaires et des Supérieurs réguliers ne subit du fait de la Fédération ni augmentation, ni diminution, ni modification.

XXI. Les statuts de la Fédération peuvent concéder aux Ordinaires ou aux Supérieurs quelques droits sur la Fédération, qui, régulièrement, ne leur reviendraient pas, tout en laissant généralement sauf leur droit sur chacun des monastères en tant que tel.

XXII. Les buts et avantages généraux et principaux des Unions et Fédérations sont :

1° la possibilité, reconnue juridiquement et le devoir canoniquement sanctionné d'une entr'aide fraternelle, tant dans la conservation, la défense, le développement de l'observance régulière, et dans le domaine économique que dans la prestation mutuelle de tous autres services;

2° l'érection de noviciats communs à tous ou à plusieurs monastères dans les cas où, soit par manque de personnes nécessaires pour les services de direction, soit à cause d'autres circonstances morales, économiques, locales, etc., on ne puisse vraiment pas donner dans chaque monastère une formation spirituelle disciplinaire, technique et culturelle qui soit solide et pratique;

3° la faculté et l'obligation morale, définie par des règles fixes, acceptée par les monastères fédérés, de se demander et de s'accorder mutuellement des moniales qui peuvent être nécessaires au gouvernement et à la formation;

4° la possibilité et la liberté d'un mutuel échange temporaire ou cession de sujets, et même de leur assignation pour motif de santé ou pour toute autre raison de nécessité morale ou matérielle.

XXIII. Les caractéristiques et notes des Fédérations qui doivent être tenues pour essentielles si elles sont prises dans leur ensemble sont les suivantes :

1° Les Fédérations de moniales, de par leur *source* et à raison de l'*autorité* dont, en tant que telles, elles dépendent directement, et qui les régit, sont de *droit pontifical* selon le Code (c. 488, 3°). Aussi, c'est au Saint-Siège qu'appartient et est réservée non seulement leur érection (10), mais aussi l'approbation des Statuts et l'incorporation des Monastères à la Fédération ou la séparation d'avec celle-ci (11).

Sans porter atteinte pour chacun des Monastères à tout ce qui est attribué par le Code aux Ordinaires, les Fédérations de monastères sont soumises en tout au Saint-Siège, à moins d'une exception légitime et expresse, en tout ce en quoi les Religions de femmes de droit pontifical sont directement soumises au Saint-Siège. En certains points le Saint-Siège pourra, selon qu'il le jugera bon, confier, habituellement ou pour un cas déterminé, quelques-unes de ses prérogatives à ses Assistants immédiats ou Délégués pour les Fédérations.

2° *En ce qui regarde le territoire, c'est-à-dire l'extension,* à moins que le nombre réduit de monastères ou d'autres motifs justes et proportionnés n'exigent autre chose, les Fédérations devront être établies de préférence par régions, vu que le gouvernement en est facilité.

3° *Pour ce qui regarde les personnes morales* qui les constituent en tant que personnes collégiales, les Fédérations se composent de monastères du même Ordre et de la même observance interne, bien qu'ils ne doivent pas nécessairement dépendre du même Ordinaire du lieu ou Supérieur régulier, ni comporter la même classe de vœux ou forme de clôture.

4° Si la nécessité, une grande utilité ou les traditions des Ordres le recommandent, on peut admettre des Confédérations de Fédérations régionales.

5° A cause de l'indépendance des monastères, le lien qui unit entre eux les monastères fédérés ne doit pas faire obstacle à leur autonomie, au moins essentielle (c. 488, 3°). Bien que les dérogations à l'autonomie ne puissent être présumées, elles peuvent cependant être accordées du consentement préalable de chaque monastère (12), si de graves raisons semblent le recommander ou l'exiger.

XXIV. Avant de pouvoir être érigées, toutes les Fédérations de monas-

(10) Const. *Sponsa Christi,* art. VII, § 3.
(11) Const. *Sponsa Christi,* art. VII, § 4.
(12) Const. *Sponsa Christi,* art. VII, § 5, *2°.*

tères de moniales doivent avoir leurs propres statuts qui doivent être soumis à l'approbation du Saint-Siège (13). Ces statuts doivent surtout définir avec soin :

1° les buts que se propose chaque Fédération (14);

2° la manière d'organiser le gouvernement de la Fédération, en ce qui concerne soit les personnes qui le constitueront, comme Présidente, Visitatrices, Conseil, etc., soit le mode de désignation à ces charges, soit enfin le pouvoir et la manière de procéder de ce gouvernement;

3° les moyens dont doit user la Fédération afin de pouvoir atteindre avec douceur et force les fins qu'elle poursuit;

4° les conditions et le mode de la mise en exécution de ce qui est décidé relativement à la mutuelle communication des personnes, à l'art. VII § 8, n° 3° de la Constitution *Sponsa Christi* et au n° XXII, 4° de cette Instruction;

5° la condition juridique de la moniale transférée à un autre monastère, soit dans le monastère dont elle provient soit dans le monastère où elle est transférée;

6° la coopération financière que devra apporter chaque monastère aux œuvres communes de toute la Fédération;

7° le régime, soit du noviciat commun soit des autres œuvres communes, s'il en existe.

XXV. 1° Afin que le Saint-Siège puisse exercer sur les Fédérations un contrôle direct et efficace et son autorité, on pourra donner à chaque Fédération un Assistant religieux, selon que la nécessité ou l'utilité le recommande.

2° L'Assistant religieux est nommé par la S. Congrégation après consultation des intéressés, selon les statuts. Dans chaque cas ses devoirs seront définis soigneusement dans le document de nomination. Les principaux sont les suivants : veiller à une sûre conservation et au développement, au sein de la Fédération, de l'esprit authentique de la vie profondément contemplative et aussi de l'esprit propre à l'Ordre et à l'Institut; de même, veiller à l'organisation et au maintien d'un gouvernement prudent et régulier dans la Fédération; veiller à la formation religieuse solide des novices et des moniales; assister le Conseil dans les affaires économiques de grande importance.

4° L'Assistant exercera également la fonction d'*Assesseur*, tout en se conformant aux règles à établir pour chaque Fédération.

5° Le Saint-Siège lui déléguera ou lui confiera certains pouvoirs qui apparaîtront opportuns selon les cas.

III

DU TRAVAIL MONASTIQUE

XXVI. 1° Les nécessités temporelles de la vie, selon le plan de la divine Providence, se font parfois si pressantes que les moniales se voient moralement forcées de chercher ou d'accepter d'autres travaux, en plus des travaux habituels, de modifier les horaires et même d'augmenter peut-être le temps consacré au travail. Comme les fidèles du Christ en de semblables circonstances, que toutes, en véritables religieuses, se soumettent promptement et humblement aux dispositions de la divine Providence.

2° Que cela se fasse cependant sans anxiété ni à la légère ni avec fantaisie, mais prudemment, selon qu'on en voit vraiment la nécessité ou la convenance, cherchant avec simplicité l'harmonie entre le sens de la fidélité à la lettre, le sens de la tradition et la filiale soumission aux permissions et aux plans de la divine Providence.

3° Tenant devant les yeux ces directives, que les mesures qui paraissent devoir être prises soient soumises à l'autorité ecclésiastique ou religieuse, selon les cas.

XXVII. Les Supérieurs ecclésiastiques et religieux doivent :

1° chercher et fournir de toutes manières le travail rémunérateur aux monia-

---

(13) Const. *Sponsa Christi*, art. VII, § 4.

(14) Supra n. XXII.

les qui en ont besoin, recourant aussi, le cas échéant, en plus des autres industries honnêtes aux bons offices de personnes pieuses, femmes ou hommes, et même, dans les limites de la prudence, à des sociétés laïques établies dans ce but;

2° veiller prudemment au fini et à la bonne ordonnance des travaux, et à exiger le juste salaire pour ceux-ci;

3° veiller aux activités et à la coordination du travail des divers monastères de façon si diligente qu'ils s'aident mutuellement, se suppléent, se complètent, et que soit écartée absolument même toute apparence de rivalité.

COMMENTAIRE

Un Congrès international des Etats de perfection, organisé sous forme de semaine d'études du 26 novembre au 8 décembre, groupa à Rome de nombreux représentants d'Instituts religieux, Ordres ou Congrégations, des Sociétés de vie commune sans vœux publics et des Instituts séculiers. Cette assemblée n'avait aucune mission officielle, aucun pouvoir législatif. Elle se proposait d'étudier, en une rencontre fraternelle, un problème d'intérêt capital pour l'Eglise et les Etats de perfection, savoir leur renouveau dans l'esprit foncier qui doit les animer, leur ajustement aux conditions actuelles de l'apostolat et de la vie.

Vie interne et discipline des Etats de perfection, recrutement et formation des sujets, activité apostolique ordinaire et extraordinaire, tels étaient les sujets principaux qui firent l'objet de nombreux rapports et communications, complétés par des échanges de vue. Le Souverain Pontife lui-même, dans son allocution du 8 décembre 1950 aux congressistes, a exposé doctrinalement le rôle des religieux dans l'Eglise et leur a donné les principes des adaptations nécessaires (15). Dans la grande presse, on avait émis de singulières conjectures sur l'objet de ce Congrès et sur les résultats immédiats qu'on en attendait : les suppositions les plus fantaisistes furent lancées sur un regroupement des forces, une fusion des Instituts, une croisade anti-communiste à laquelle 1.200.000 religieux allaient être convoqués! Tout comme, depuis deux ans, des rumeurs fort inexactes s'étaient répandues sur les profondes transformations qui se préparaient, disait-on, pour la vie contemplative féminine.

En fait, il ne fut guère question des religieuses au Congrès; aucune d'entre elles n'y participa. Mais c'est au cours même des sessions que fut connue la Constitution *Sponsa Christi* « sur le développement de la sainte Institution des moniales »; elle fut accueillie avec le plus vif intérêt, comme une directive sur la manière de concevoir ce renouveau adapté de la vie religieuse, qui faisait l'objet de la semaine d'études.

Renouveau, ce qui veut dire avant tout prise de conscience des richesses spirituelles contenues dans une institution ecclésiastique et souci très ferme de garder, de rétablir éventuellement, de développer ces trésors de vraie vie. *Renouveau adapté,* c'est-à-dire qui, tout en gardant les notes essentielles théologiques et juridiques d'une institution, entend aussi considérer le cadre humain dans lequel elle s'insère actuellement afin qu'elle y soit viable et qu'elle influe efficacement sur ce milieu.

Fidélité à l'esprit et à la tradition jointe à un prudent ajustement, tous deux réalisés sous le contrôle de l'autorité compétente, pour un meilleur rendement interne et externe, voilà ce que nous apprennent la Constitution *Sponsa Christi* et l'Instruction de la S. Congrégation des Religieux. A la lumière de ces documents, dont nous allons relever les points principaux, d'autres questions analogues devront être étudiées et résolues.

La Constitution contient avant tout une partie *historique* (pp. 288-291), exposé et panégyrique de ce que furent dans l'Eglise les vierges chrétiennes : aux débuts se consacrant à Dieu dans le monde, plus tard vivant sous forme cénobitique, finalement groupées sous le type classique et juridique de la vie religieuse féminine contemplative ou vie des moniales. Assez vite ce type « moniale » se diversifie, non seulement parce qu'il est réalisé en connexion avec divers « Premiers Ordres » d'hommes, mais aussi parce qu'il est amené à joindre à

(15) *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, 26-36; *NR.Th.*, LXXIII, 1951, 179-192.

l'idéal contemplatif pur une certaine activité apostolique en faveur de groupes généralement assez restreints : élèves, malades, etc. (pp. 292-293).

Diversification n'est pas nécessairement synonyme d'enrichissement. L'activité apostolique posait des problèmes quant à la fin contemplative et à la rigueur de la clôture, tout comme des adaptations aux circonstances politiques ébranlaient la discipline des vœux solennels. Or, voici que l'évolution sociale et notamment les changements de la situation économique, la diminution du sens chrétien quant à la discipline religieuse, l'urgence de tâches apostoliques font surgir à présent de nouvelles questions (p. 293). Dans ces conditions, le Saint-Père a décidé d'intervenir ; mettant nettement en lumière, pour les garder intangibles, les éléments essentiels de l'Institution, il donne aux moniales des Statuts généraux destinés à les aider toutes à réaliser, pour le plus grand bien de l'Eglise, l'idéal religieux qu'elle leur confie en propre.

Résumons ces Statuts, en les commentant pour autant que ce soit nécessaire. L'Instruction du 23 novembre nous apporte déjà de très utiles précisions, mais il faudra attendre, pour être parfaitement éclairé, la jurisprudence que la S. Congrégation des Religieux est en train d'élaborer.

L'article I^er^ détermine, d'abord positivement et puis négativement, comme pour plus de clarté et de sécurité, les religieuses pour lesquelles on légifère. Ce sont les moniales et elles seules, telles que le Code les définit au c. 488, 7° : toutes les femmes qui font profession dans une Religion qui, en droit au moins, a les vœux solennels. Notons que des Congrégations à vœux simples, de but uniquement contemplatif, comme c'est le cas pour diverses adoratrices du Saint-Sacrement, pourraient fort bien s'inspirer de ce que la Constitution dit du travail manuel et de la consécration à l'apostolat.

L'art. II, § 2 retiendra l'attention des canonistes, et même des auteurs ascétiques, par la distinction qu'il fait entre la vie contemplative au sens théologique du mot, à laquelle tout fidèle peut se porter individuellement, et la vie contemplative canonique, profession externe d'une vie religieuse dont toute la discipline (clôture, prière, pénitence, travail monastique) est dirigée vers la contemplation.

L'art. III est consacré aux vœux solennels. La Constitution dans sa première partie (ci-dessus, p. 295) avait fait remarquer que la concession ou l'obligation des vœux simples pour les monastères des moniales, depuis un siècle et demi, était en regrettable opposition avec leur discipline séculaire. « Les vœux solennels, entraînant envers Dieu une consécration plus étroite et plus complète, constituent au point de vue canonique la note nécessaire et la plus importante des Ordres religieux ». Cette affirmation est particulièrement intéressante, puisqu'elle souligne dans les vœux solennels un engagement plus total au service de Dieu. La question si disputée de l'essence du vœu solennel, sans être officiellement dirimée par cette assertion, pourrait y trouver un regain d'actualité. Le Saint-Siège estime que les craintes qui avaient justifié le passage aux vœux simples sont suffisamment dissipées. Déjà un décret de la S. Congrégation des Religieux du 23 juin 1923 avait permis aux moniales de France et de Belgique de solliciter le rétablissement des vœux solennels (16). L'art. III, § 2 va plus loin en disant que, « sauf raisons très graves », les monastères doivent faire en sorte de reprendre ces vœux.

Une décision de la S. Congrégation des Religieux du 25 mars 1925 ne permettait pas que la bénédiction et consécration solennelle des Vierges, décrite au Pontifical romain, fût accordée à des femmes vivant dans le monde (17). La décision est confirmée par l'art. III, § 3 des Statuts qui réserve cette bénédiction aux moniales. L'avenir nous dira si cette pratique, qui en fait est tombée en désuétude même dans les monastères, y sera rétablie.

En divers endroits, la Constitution *Sponsa Christi* insiste sur l'importance de la clôture dans l'Institution canonique des moniales, tout en reconnaissant les difficultés qu'elle peut présenter dans les monastères où l'on s'adonne à certaines œuvres apostoliques. D'aucuns avaient cru que les nouvelles ordonnances du Saint-Siège allaient mitiger de façon assez notable l'ancienne discipline

(16) *A.A.S.*, XV, 1923, p. 357 ; *N.R.Th.*, 1923, p. 433.
(17) *A.A.S.*, XIX, 1927, p. 138 ; *N.R.Th.*, 1927, p. 469.

sur ce point. Au contraire, « non seulement elle est à dessein et solennellement confirmée pour les diverses sortes de monastères qui y sont tenus, mais même elle est prudemment étendue aux monastères qui jusqu'à présent n'y étaient pas obligés en vertu de dispenses obtenues légitimement » (cfr ci-dessus, p. 295). L'art. IV des Statuts et les articles correspondants IV-XVI de l'Instruction de la S. Congrégation indiquent comment la chose se fera.

Dorénavant, la clôture pontificale des monastères de moniales sera :

a) *Majeure* pour les monastères uniquement contemplatifs où l'on émet les vœux solennels. C'est exactement celle dont le Code parle aux cc. 600-602; elle est réglée dans le détail par l'Instruction de la S. Congrégation des Religieux du 6 février 1924 (18); sa violation entraîne les sanctions prévues au c. 2342 nn. 1° et 3°. Les dispenses relèvent toujours du Saint-Siège, mais peuvent être concédées sous une double forme, soit ab homine, soit en vertu d'un droit particulier fixé par les Constitutions ou par les statuts des Fédérations. Aucun cas d'espèce n'est encore indiqué, mais les raisons de dispense « doivent être proportionnellement graves » (Instr., n. VIII, 2°).

b) *Mineure* dans les monastères à vœux solennels où s'exercent certaines œuvres d'apostolat et dans les monastères de vie purement contemplative où les vœux solennels ne seraient pas rétablis. Cette clôture est une institution juridique nouvelle. Elle distingue les locaux strictement réservés à la communauté des locaux destinés aux œuvres. Ne peuvent sortir des premiers pour passer dans les seconds que les moniales destinées à ces œuvres, et cela sous peine de sanctions à prendre par la Supérieure ou l'Ordinaire du lieu. De l'enceinte même du monastère, les moniales ne peuvent sortir que selon les règles du droit (c. 601) ou d'après les dispenses légitimes et cela sous la sanction du c. 2342, n. 3, qui pourrait par concession formelle être ramenée à une excommunication réservée à l'Ordinaire. L'entrée dans les locaux des œuvres est permise aux bénéficiaires de ces œuvres et à d'autres personnes d'après l'intervention de l'Ordinaire; la violation entraînerait des peines à infliger par l'Ordinaire. L'accès à la partie réservée à la communauté est absolument interdit à tout étranger et vérifierait le délit du c. 2342, n° 1. On voit donc comment cette clôture mineure des moniales est plus stricte que celle des Réguliers (c. 599). Si le Saint-Siège a estimé utile de maintenir ou plutôt d'étendre la clôture pontificale des moniales, c'est avant tout, nous paraît-il, parce qu'il l'estime vraiment opportune « pour protéger et favoriser efficacement la vie contemplative du monastère » (Instr., XI, n. 3).

L'art. V des Statuts traite de la prière publique confiée aux seules moniales parmi les femmes consacrées (c. 610). Il exprime le désir que toutes les moniales, même des vœux simples perpétuels, s'acquittent en privé de l'Office divin qu'elles n'auraient pu réciter au chœur. En cela, les Statuts dépassent la règle fixée au c. 610, § 3.

L'art. VI affirme le caractère *sui iuris* des monastères de moniales; leurs supérieures sont des supérieures majeures (c. 488, 8°). La Constitution ne modifie en rien le régime de tutelle ou de dépendance actuellement en vigueur à l'égard des Ordinaires locaux ou des supérieurs réguliers.

L'article dans lequel le souci de progrès nous paraît le plus manifeste est l'art. VII qui recommande vivement l'établissement de Fédérations de monastères. Complété par les articles XVII-XXV de l'Instruction, il indique les avantages de ce rapprochement des monastères : développement de l'esprit religieux par l'entr'aide, notamment sous la forme de noviciat commun et d'échanges ou transferts de sujets (19). L'Institution nouvelle, strictement pontificale dans son origine, dans ses lois particulières, aura une grande souplesse : Fédérations uniquement régionales ou se groupant en une Confédération, avec des Statuts appropriés aux circonstances concrètes, aidées éventuellement par un assistant religieux nommé par le Saint-Siège.

---

(18) *A.A.S.*, XVI, 1924, p. 96; *N.R.Th.*, 1924, p. 367.

(19) « Par une autonomie trop jalousement gardée, il se trouvera sans doute que des monastères seront incapables de s'acquitter de leur mission, faute de sujets; l'observation de la Règle s'y alanguira et des périls se feront jour » (Pie XII, à la célébration du 14e centenaire de saint Benoît, le 18 septembre 1947, *A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 455).

L'on peut prévoir l'élaboration progressive d'un droit spécial nouveau pour ces groupements de moniales, parallèles aux Congrégations monastiques d'hommes (c. 488, 2°).

Le Saint-Siège est justement préoccupé des conditions matérielles difficiles dans lesquelles se débattent de nombreux monastères. Manifestement les modifications du régime économique, la raréfaction des aumônes entraînent pour eux l'obligation d'examiner sérieusement les moyens de se procurer les ressources indispensables à une vie claustrale régulière. Le travail monastique est tout indiqué comme devant être la source, probablement la plus stable, de revenus. Mais l'organisation de ce travail demandera parfois des changements d'habitudes ou d'horaires. Aussi bien les considérants fournis par la Constitution (p. 296) que le texte formel de l'art. VIII des Statuts et des art. XXVI-XXVII de l'Instruction essaient de pourvoir à ces nécessités.

Enfin, l'on avait de divers côtés laissé entendre que vraisemblablement le Saint-Siège demanderait aux moniales une collaboration immédiate aux œuvres apostoliques vu la grande indigence spirituelle des âmes à notre époque. Ce n'est pas dans ce sens que les conduit la Constitution *Sponsa Christi* en son art. IX. Il serait difficile de trouver une justification plus complète de la vie contemplative au point de vue de l'apostolat que dans ces paroles si graves de la Constitution : « Que les moniales sachent donc bien toutes que leur vocation est pleinement et totalement apostolique, nullement restreinte par des limites de lieux, de choses ou de temps, mais s'étendant partout et toujours, à tout ce qui a trait, de quelque manière que ce soit, à l'honneur de leur Époux ou au salut des âmes (voir ci-dessus, p. 297) ». Les trois grands instruments de l'apostolat des moniales seront l'exemple de la perfection chrétienne, la prière, le renoncement sous toutes ses formes. Les activités apostoliques directes ne sont demandées qu'aux monastères qui les ont déjà à leur programme; aux autres uniquement à titre exceptionnel.

La Constitution *Sponsa Christi* se présente donc d'abord comme un écho authentique d'une tradition séculaire. Vu l'importance de l'Institution des moniales, le Saint-Siège a voulu en dégager les éléments essentiels : vie contemplative, vœux solennels, clôture stricte. Il a renouvelé l'estime et renforcé et précisé l'observation de ce programme. L'autonomie des monastères, qui est certes une de leurs notes juridiques importantes, ne peut entraver le vrai bien de l'Institution; c'est pourquoi le Souverain Pontife souhaite vivement la constitution de Fédérations, qui répondent d'ailleurs parfaitement aux aspirations plus universelles des âmes contemporaines. Le travail monastique, saintement compris et exécuté dans la paix d'un réel détachement intérieur et d'une totale confiance en la Providence, ne peut qu'embellir l'idéal des communautés contemplatives en les faisant vivre dans l'imitation de la sainte Famille de Nazareth. La charité intense pour Dieu, qui est le but même de la vie contemplative canonique, ne fait qu'un avec l'amour du prochain dans sa forme la plus élevée, savoir le zèle des âmes. Les moniales ne doivent jamais le perdre de vue.

Par cet exemple, on pourrait entrevoir la manière dont le Saint-Siège envisage un renouveau de la vie religieuse; affirmation nette du primat de l'esprit intérieur et de la mission apostolique, fidélité prudente aux traditions dans la mesure même où elles font corps avec l'Institution, ouverture sur les nécessités présentes et souci d'y pourvoir.

E. Bergh, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

K. Algermissen. — *Konfessionskunde.* 6e édit. Celle, J. Giesel, 1950, 25 × 19 cm., XVI-910 p. Prix : 33 mk.

La *Konfessionskunde* d'Algermissen n'est pas seulement une *Symbolik* ou confrontation des symboles et doctrines officielles des confessions chrétiennes, mais la confrontation de ces confessions elles-mêmes considérées chacune dans l'ensemble de sa vie et de son développement, origine, expansion, état actuel, organisation, doctrine, rayonnement. L'auteur a étiqueté celles-ci sous l'un des trois groupements ecclésiologiques traditionnels : l'Eglise catholique, les Eglises orientales séparées, les Eglises protestantes. A quoi s'ajoutent deux sections : l'une, préliminaire, présentant un exposé théologique et apologétique de l'Eglise du Christ considérée en soi, l'autre, finale, qu'on pourrait intituler : Du retour à l'unité. Dans cette sixième édition l'auteur a assez sensiblement modifié sur un point cette structure générale en détachant de chacun des groupements les chapitres relatifs à la doctrine pour en former une nouvelle section d'une centaine de pages, strictement doctrinale, où sont confrontés les documents et doctrines de foi, en somme un abrégé de dogmatique comparée. Outre l'avantage de mettre en relief les oppositions ou rapprochements, cette façon de faire évite des redites, et l'espace gagné a pu être utilisé en vue de compléter l'exposé toujours croissant des autres sections. Parmi les autres innovations de la présente édition, on peut noter, outre des transpositions fréquentes de chapitres à l'intérieur d'une même section, une tendance générale à un exposé plus descriptif et statistique des Eglises (par exemple, pour les Eglises orientales unies à Rome, que l'auteur a groupées sous l'enseigne liturgique) ; un chapitre spécial est consacré à l'Eglise vieille-catholique (nous aurions préféré voir cette question traitée en simple *appendice,* extérieur au groupe catholique, qu'à l'intérieur du groupe). Quant aux corrections et compléments de détails, ils fourmillent, bien que l'on n'aurait aucune peine, dans une matière si vaste, à les accroître encore. L'indulgence est de rigueur en des travaux de ce genre, et surtout si l'on songe quelles difficultés d'information les travailleurs allemands rencontrent encore aujourd'hui. Nous regrettons cependant de n'avoir pas rencontré trace du mouvement d'étude et des controverses récentes de Dvornik, Grumel, Jugie, etc. au sujet de Photius et du schisme byzantin. Nul doute que des vides de ce genre seront comblés dans la prochaine édition. La *Konfessionskunde* est un ouvrage de base pour quiconque s'intéresse à l'Union des Eglises, un ouvrage utile, en particulier par sa documentation et sa bibliographie, pour l'enseignement du *De Ecclesia,* et de la théologie comparée des Eglises chrétiennes. Mais l'œuvre nous paraît encore en plein devenir; elle s'améliorera au fur et à mesure que son plan gagnera en vigueur et en clarté de développements : quelques progrès paraissent encore pouvoir être réalisés dans ce sens : la ténacité avec laquelle l'auteur ne cesse de perfectionner son ouvrage fait bien augurer du résultat. Ch. Martin, S. I.

F. Spedalieri, S. J. — *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione sanctorum.* Quaestiones selectae. Rome, Officium libri catholici, 1949, 25 × 18 cm., 64 p.

L'auteur réunit trois études dont la première, parue précédemment dans l'Antonianum vise à fonder théologiquement l'infaillibilité de l'Eglise dans la canonisation des saints et les deux autres — historiques — discutent l'assertion des PP. Bollandistes dans leur édition du Martyrologe romain relative à l'authen-

ticité des 7 fondateurs des Servites et de S. Julienne de Falconieri. Le premier essai tend à rattacher l'infaillibilité de l'Eglise en cette matière au dogme de la communion des saints dont la canonisation ne ferait que déterminer les sujets, pour mieux consacrer nos liens avec l'Eglise triomphante. L'argument est ingénieux et l'auteur s'attache à l'appuyer dans la Tradition des Pères et du Magistère, mais nous avouons qu'il ne nous a pas convaincu : la détermination de tel ou tel Pape comme successeur de Pierre nous paraît autrement liée au dogme révélé du Primat que celle des saints canonisés au dogme du Corps mystique, dont les membres ne nous sont pas déterminément révélés par Dieu en dehors du Christ et de la Vierge et ne devaient pas l'être pour rendre possible notre foi dans le dogme de la communion des saints. L'argument ne dépasse donc point la simple convenance, mais il ouvre une voie nouvelle où il y aurait peut-être à trouver mieux que les arguments classiques apportés jusqu'ici.

G. Dejaifve, S. I.

F. Spedalieri, S. J. — *Selectae et breviores philosophiae ac theologiae controversiae.* Rome, Office du livre catholique, 1950, 23 × 16 cm., 124 p.

Outre trois études sur S. Anselme : le soi-disant argument ontologique et la doctrine de l'Immaculée Conception (à travers le traité d'Eadmerus), l'auteur nous présente deux études ecclésiologiques : l'une sur l'apostolicité de l'Eglise où il discute la thèse de M. Thils et l'autre sur l'évolution du dogme et le dépôt de la foi apostolique (critique du P. de Lubac in R.S.R. 1948). On ne peu dénier à l'auteur un sens critique aigu et une large information, en particulier dans la dernière étude, où relisant dans leur contexte les sources citées par l'auteur incriminé, il montre qu'elles furent quelque peu sollicitées, mais si la position du R. P. de Lubac, trop rapidement esquissée, peut paraître ambiguë, celle de son critique à propos de la connaissance « notionnelle » du dépôt de la foi par les Apôtres nous paraît trop rigide : ceux-ci ont-ils dû connaître explicitement l'Assomption de Marie ou l'Immaculée Conception ? Cet énoncé notionnel aurait-il eu pour eux un sens ? L'affirmer, comme devrait le faire l'auteur, qui paraît confondre Dépôt de la foi et dogmes selon leur aspect formel, nous paraît nier implicitement le développement manifeste de la Mariologie dans la conscience de l'Eglise.

G. Dejaifve, S. I.

J. Cadier, Mgr Chevrot, P. Couturier, etc. — *Unité chrétienne et tolérance religieuse.* Coll. Dialogues, 3. Paris, Edit. du Temps présent, 1950, 19 × 12 cm., 310 p. Prix : 300 frs franç.

L'excellente brochure que nous présente M. l'abbé Couturier, l'infatigable apôtre de l'union, est un modèle de confrontation oecuménique : catholiques et protestants y échangent leurs opinions sur un sujet délicat avec une sincérité, une courtoisie, un esprit d'accueil, qu'on voudrait voir se répandre partout. La S. Barthélemy, la question protestante en Espagne y sont tour à tour envisagées avec impartialité; la tolérance, d'un point de vue historique (la France sous l'Ancien Régime par A. Latreille) et dogmatique (P. Pribilla) y est effleurée plus qu'étudiée; le problème de l'oecuménisme y reçoit la part la plus large avec l'article excellent de M. le Pasteur Thurian sur l'Eglise romaine, les réflexions judicieuses de J. Guitton : « Vérité et charité » et la bonne conférence de Mgr Chevrot sur l'émulation spirituelle dont M. R. Fédou cherche la leçon dans l'histoire. Une série de documents ecclésiastiques récents sur l'oecuménisme termine cet intéressant volume que tout apôtre, soucieux de la grande cause de l'unité ne peut se permettre d'ignorer.

G. Dejaifve, S. I.

Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland. Jaarboek 1949. Voordrachten en discussies. Hilversum, Gooi & Sticht, 1950, 24 × 16 cm., 204 p. Prix : 4.90 florins.

Depuis quelques années un groupe important de professeurs de théologie du clergé séculier et régulier de Hollande se réunit périodiquement pour discu-

ter ensemble un problème, qui intéresse la pensée catholique contemporaine. Cet annuaire contient les rapports présentés en 1949 avec le résumé des « débats théologiques » auxquels ils ont donné lieu. On y trouve une étude sur les présupposés intellectuels de l'acte de foi (Kerssemakers), sur la nécessité d'une spiritualité spéciale pour le clergé diocésain (de Beer), sur le concept de Tradition, Révélation (van Leeuwen, O.F.M.), sur le principe du double effet (de Goeij), sur Marie Médiatrice (Ploumen, S. J.), sur l'essence de la société (Schellekens, O.P.), sur la théologie de Pierre de Tarantaise, collègue de S. Thomas et plus tard pape sous le nom d'Innocent V (Maltha, O.P.), sur l'explication scolastique des fruits du S. Sacrifice de la Messe (van Kol, S. J.), et enfin sur la valeur des formulations dogmatiques, ceci à propos de la « Nouvelle Théologie » en France (Sträter, S. J.). Ce sont pour la plupart des études personnelles aux vues profondes et originales, suivies de discussions parfois plus intéressantes encore.

J. Van Torre, S. I.

M. Schmaus. — *Katholische Dogmatik.* T. I : *Gott der Dreieinige.* 2 fasc. 3e et 4e édit. T. II : *Gott der Schöpfer und Erlöser.* 3e et 4e édit. Munich, Hueber, 1948, 1949, 26 × 18 cm., XVI-648 et XVI-962 p. Prix : 17 et 26.80 Mk.

La *Katholische Dogmatik* du professeur Schmaus dont la masse ne laisse pas d'impressionner dès l'abord — le second volume ne comporte pas moins de 962 pages — en est à sa quatrième édition. Preuve plus convaincante que toutes les raisons de l'utilité, de l'opportunité de ce gigantesque travail. L'Introduction nous met en garde contre une méprise possible vu les proportions de l'ouvrage. Il ne s'agit pas d'une Somme à l'usage des professeurs et des élèves de séminaire. Ce n'est pas non plus le tout grand public que visent ces pages. Mais, s'adressant à des lecteurs cultivés, avertis déjà des problèmes de la théologie, l'auteur leur propose un exposé approfondi, quoique non scolaire, des dogmes chrétiens. Des deux tomes déjà parus, le premier, qui traite de Dieu, suit un plan assez original. Au lieu de commencer par la nature pour étudier ensuite la vie des personnes, il considère d'abord les personnes, puis, la nature. Les problèmes généralement soulevés en Théodicée et que l'auteur examine ensuite, bénéficient donc de l'éclairage tout nouveau de la révélation du Dieu trinitaire. Dans le second volume traitant de la Création et de la Rédemption, nous avons constaté avec plaisir le souci de marquer la connexion intime qui rattache ces mystères au mystère de la sainte Trinité. Non seulement la Création y est présentée comme une action des trois Personnes œuvrant ensemble, ce qu'il est nécessaire de rappeler toujours; trop souvent en effet, on oublie que la nature n'est pas un *suppositum* et que, même lorsqu'il s'agit des opérations de Dieu *ad extra* qui sont communes, les trois personnes divines en sont l'auteur : *actiones sunt suppositi.* Mais, il y a de plus, dans la *Katholische Dogmatik,* une manière d'expliquer la création qui utilise la formule très riche, habilement exploitée par l'auteur : *a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto.* Lorsqu'il en vient à parler de l'âge du monde, Schmaus, après avoir insisté sur les incertitudes qui entourent encore ce problème relevant à la fois de la géologie et de l'anthropologie, conclut avec beaucoup de pertinence que, plus le temps de préparation à la venue du Christ aura été long, plus profondément aussi aura été creusé dans l'homme le besoin du Sauveur (II, p. 313). Ajoutons enfin qu'à chacun des chapitres est jointe une abondante bibliographie, qui témoigne de la très vaste information de l'auteur et du sérieux de son effort.

Fr. Taymans, S. I.

H. Rondet, S. I. — *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique.* Coll. Verbum Salutis. Paris, Beauchesne, 1948, 20 × 15 cm., 396 p.

Le sous-titre de cet ouvrage en exprime bien l'objet précis : on nous offre ici une esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce. Peu de réalités chrétiennes se présentent, au cours de leur histoire, selon des articulations aussi marquées : l'esprit filial dans l'évangile de saint Jean, la grâce et le péché chez

saint Paul, la divinisation du chrétien chez les Pères Grecs, la grâce et la liberté dans les controverses pélagiennes; au moyen âge, la synthèse thomiste, puis l'augustinisme et le nominalisme; à l'époque moderne, la justification au concile de Trente, le baianisme, le jansénisme, la doctrine de Petau sur la grâce incréée dans l'âme du chrétien : autant de sujets bien distingués par l'histoire, autour desquels l'auteur a bien fait d'organiser l'immense moisson de ses lectures. Mais l'esprit qui le guide n'est pas seulement celui de l'historien, attentif à faire revivre le passé : le P. Rondet est théologien : de là chez lui un double souci : d'une part, de mesurer, à la lumière du dogme proprement dit, ce que la théologie aura à garder ou à délaisser dans les systèmes d'hier, et d'autre part de pressentir les voies et les progrès souhaitables dans la théologie de demain; ce double souci, le premier surtout, s'exprime tout au long de son œuvre.

Cette œuvre rendra de très grands services à tous ceux qu'intéresse l'histoire des idées chrétiennes; aucune des doctrines relatives au sujet traité ne paraît avoir été omise; sans doute, plusieurs d'entre elles ne sont guère rappelées que sous forme de généralités, mais cette simplification nécessaire est elle-même précieuse, puisqu'elle dégage les lignes maîtresses et les ensembles. Si nous avions quelque regret à formuler, ce serait celui de ne pas toujours rencontrer la fermeté souhaitable dans l'appréciation des systèmes ou même des erreurs; quel est le jugement de l'auteur sur la synthèse thomiste ? sur son progrès par rapport à la pensée d'Augustin ? En particulier, le pessimisme augustinien est-il substantiellement tempéré par saint Thomas ? Négation et affirmation (p. 216, n. 3) se balancent, mais la négation semble finir par l'emporter. Même flottement dans le jugement sur la querelle de auxiliis. Et pareillement, dans le jugement sur Luther : l'illumination qu'eut Luther vers 1513 ne fut-elle pas une grâce de Dieu ? A cette question, l'auteur hésite à répondre non. N'en concluons pas : selon lui, il n'est donc pas impossible que la doctrine luthérienne de l'imputation extérieure des mérites du Christ soit le fruit d'une grâce de l'Esprit. Son chapitre sur Luther, dans son ensemble, proteste contre une telle interprétation de sa pensée. Mais on eût préféré que son souci des nuances et peut-être aussi son esprit de conciliation ne lui eût point inspiré ici quelques formules trop incertaines. L. Malevez, S. I.

M. Daffara, O.P. — *De gratia Christi.* Coll. Cursus manualis theologiae dogmaticae, V. Turin, Marietti, 1950, 21 × 15 cm., XVI-216 p.

Bon manuel, très classique, clair et précis. A la fin de chaque chapitre, on trouve une bonne bibliographie, certainement très utile pour les élèves éventuels. On regrette seulement que pour l'auteur l'interprétation théologique semble participer de l'immutabilité éternelle du dogme divin, et, qu'après tant de siècles de théologie et après tant de lectures personnelles, il ne parvienne pas à enrichir son exposé de plusieurs aspects nouveaux, utiles tant pour l'étude des jeunes clercs que pour leur formation sacerdotale. P. Fransen, S. I.

H. Fr. Th. Borgert, C.ss.R. — *In geest en waarheid. Over de inwoning Gods in de zielen.* Wittem (L.), Redemptoristenklooster; Nimègue, Centrale Drukkerij, 1950, 24 × 16 cm., VIII-382 p.

La première partie de cette dissertation est consacrée à l'exposition des données de l'Ecriture et de la Tradition. La matière est trop vaste pour que l'auteur puisse y présenter du travail personnel. Certainement les témoins ont été étudiés dans leurs sources, mais il y aurait encore beaucoup à faire. Non seulement c'est notre conviction qu'on aurait grand avantage à étudier les écrits mystiques des grands scolastiques, mais en plus on ne peut pas dire que l'auteur ait vraiment étudié ces témoins sous tous leurs aspects. Ainsi il y aurait eu quelque utilité à étudier chez Lessius aussi son De Summo Bono, II, 1, n° 4.

Dans la seconde partie l'auteur présente une hypothèse personnelle de grande valeur. Il part d'une vérité dogmatique : l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe, dans laquelle il a le mérite d'étudier aussi les relations propres qui relient la nature humaine du Christ aux deux autres Personnes

de la Trinité dans l'unité de la relation hypostatique au Verbe, et les conséquences que ces considérations comportent pour la grâce « personnelle » du Christ. Suit un exposé sur la nature du Corps mystique, qui nous semble être très juste, mais qui, à notre goût, reste encore trop exclusivement sur le plan abstrait. Il pourrait en effet être enrichi considérablement par les vues remarquables du professeur L. Cerfaux sur la théologie paulinienne du Corps mystique. Enfin nous voilà arrivé à l'Inhabitation et la nature de la grâce sanctifiante. Elle est fondée avant tout sur une « unio accidentalis cum Christo in persona, sed non secundum personam ». Ici nous n'y sommes plus. Nous aimerions savoir précisément pourquoi et comment s'établit cette union et cette relation. Le sujet est certainement trop vaste, à ce qui nous semble, pour une thèse de doctorat, quoique l'auteur nous donne une étude assez fouillée des multiples éléments qu'il a pu trouver chez saint Thomas. Mais comme exposé du problème, et aussi par l'« hypothèse » que l'auteur propose comme solution, c'est certainement une étude, qui mérite d'être lue. P. Fransen, S. I.

E. Masure. — *Le sacrifice du corps mystique.* Paris, Desclée De Brouwer, 1950, 20 × 13 cm., 208 p. Prix : 65 frs belges.

De la plupart des livres scientifiques modernes on a dit que « l'intelligence y succombait sous l'érudition ». Certes, ce jugement sévère ne s'applique pas aux œuvres du chanoine Masure : l'intelligence y imprègne tellement l'érudition que celle-ci ne se distingue plus de celle-là. C'est un ravissement de lire ces phrases merveilleusement stylées, toujours porteuses allègres de riches pensées, pensées toutes nourries elles-mêmes de la science la plus sûre et la mieux assimilée. « Le Sacrifice du Corps mystique » venant après « le Sacrifice du Chef » courait le risque de répéter ce qui déjà avait été si bien dit. Mais l'auteur ne risque point de se répéter et nous l'entendrons avec plaisir nous redire indéfiniment le même mystère. Oui, c'est bien un seul et même sacrifice que celui du Chef et celui du Corps mystique, car « la messe est le signe (rituel ou sacramentel) du sacrifice de la croix » (p. 154). La messe est réellement un sacrifice de la croix. « Le sacrifice de l'Église n'est un sacrifice que parce qu'il est et qu'il va devenir le sacrifice du Christ : seul, il ne tient pas. Il n'est donc pas question de les additionner l'un avec l'autre » (p. 198). Le signe ne serait rien sans la chose signifiée. La Croix aurait pu exister seule, non pas la Messe.

Dans une première partie : *L'Essence de l'Eucharistie,* l'auteur nous montre « le mystère antérieur au signe » et « la double efficacité du signe sacramentel à la messe » — « ramenée à l'unité ». Le premier effet du signe est la présence réelle du sacrifice (et de la Victime) de la croix ; le second effet : les fruits spirituels du sacrifice du Christ. Or « c'est la malice des hommes (refusant les dons divins) qui nous oblige à séparer dans le sacrifice la validité de la fécondité, et la Victime (réellement présente) des fruits spirituels qu'elle porte en elle ». « Du côté de Dieu, quelle que soit la malice des hommes, la messe est toujours efficace » (p. 150). La seconde partie : *L'Existence de l'Eucharistie,* plus courte (pp. 157-201), n'est pas moins captivante. Nous y voyons « l'Eucharistie à ses origines ». A l'ordre actuel d'exécution, l'auteur oppose l'ordre originel d'intention : le sacrifice d'abord, le sacrifice du Fils de Dieu fondement de la présence réelle, le rôle sacrificiel du pain et du vin. Pour finir, quelques mots sur « l'explication de la messe aux fidèles » (pp. 202-204).
R. Thibaut, S. I.

H. Rondet, S. J. — *Introduction à l'étude de la théologie mariale.* (Préface à la réédition des ouvrages du P. Terrien, tiré à part). Paris, Lethielleux, 1950, 21 × 13 cm., 76 p. Prix : 150 frs franç.

Cette remarquable préface du P. Rondet mérite certainement d'être éditée à part. On y trouve un excellent aperçu de l'évolution dogmatique de la pensée chrétienne à l'égard de la Mère du Sauveur. Les différents thèmes auxquels s'est attachée la pensée et la dévotion chrétienne sont développés brièvement, mais avec toute la documentation nécessaire pour une étude plus approfondie et personnelle. C'est un petit chef-d'œuvre de dogmatique historique.

Marie, la nouvelle Eve des premiers siècles. Ensuite la Vierge et la Mère de Dieu. Bientôt sa sainteté avec ses deux corollaires, l'Immaculée Conception et l'Assomption. Ensuite pour nos temps la Maternité de Marie étendue à l'humanité entière par son pouvoir d'intercession et de médiation universelle.

P. Fransen, S. I.

H.-M. MANTEAU-BONAMY, O.P. — *Maternité divine et incarnation.* Etude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours. Coll. Bibliothèque Thomiste, XXVII. Paris, Vrin, 1949, 25 × 17 cm., XIV-254 p.

Quelle est la relation intrinsèque de la personne de Marie en tant que Mère du Christ à la personne du Verbe incarné, est la question centrale que se pose le P. Manteau. Après un court exposé du dogme, il y répond selon deux perspectives différentes. Il y a d'abord la position ferme de S. Thomas, surtout dans la Somme. La Maternité de Marie est une relation ontologique au Verbe subsistant dans son humanité. C'est une vraie participation, quoique accidentelle, de l'union hypostatique, d'où résulte comme disposition ultime une plénitude de grâce habituelle. Il y a ensuite la réponse hésitante des théologiens postérieurs où cette relation est réduite à son rôle purement physiologique, ou à une dénomination extrinsèque ou morale. Même les grands commentateurs de S. Thomas ne parviennent plus à se dégager totalement de cette problématique appauvrissante. P. Fransen, S. I.

Cl. DILLENSCHNEIDER, C.SS.R. — *Pour une Corédemption mariale bien comprise.* Rome, Editions « Marianum », 1949, 23 × 16 cm., 154 p. Prix : 600 lires.

En réponse aux objections radicales du P. H. Lennerz, le P. Dillenschneider a pensé devoir dans un nouveau volume préciser sa pensée. Quel est le fondement théologique du droit qu'a Marie à collaborer à notre rédemption subjective ? On ne peut le trouver que dans sa participation unique à notre rédemption objective, dans son concours à l'Incarnation et à l'activité rédemptrice du Christ au Calvaire. L'étude comporte une nouvelle analyse de la méthode à suivre, et des différents arguments tirés de la tradition théologique. Nous ne pouvons malheureusement pas suivre l'auteur dans ses exposés nuancés de la théologie scolastique, où le point délicat reste la notion exacte de l'évolution du dogme, et surtout son application aux textes concrets, qui ne peut pas ne pas être influencée par la conviction de l'auteur.

Dans la seconde partie le Père souligne davantage les aspects spéculatifs de sa théorie théologique : le sens intégral de l'Incarnation, qui illustre en même temps le sens intégral de la Maternité divine; la vraie raison de l'Immaculée Conception, qui, au delà de la Maternité, doit être recherchée dans l'ordination divine de Marie à participer à la rédemption objective; l'objection, qui en découle, puisque Marie aussi a été sauvée. L'exposé de l'auteur est clair et modéré, un peu trop aigre dans sa polémique. La théologie, avant toute science, devrait pouvoir être discutée dans la paix et la sérénité de l'âme, pour ne jamais perdre le contact avec l'Esprit divin. P. Fransen, S. I.

*L. S. THORNTON, E. L. MASCALL, etc. — *The Mother of God.* Londres, A. & C. Black, 1949, 20 × 13 cm., 80 p. Prix : 6 sh.

Ce petit volume nous présente un symposion de Théologiens anglicans (L. Thornton, E. L. Mascall, T. M. Parker) et orthodoxes (Vl. Lossky, G. Florovsky), membres de la Société de S. Aubain et de S. Serge, tenu à Eastbourne en 1948. Les sujets traités, dans l'ordre des conférenciers mentionnés ci-dessus, sont les suivants : La Mère de Dieu dans la Sainte Ecriture; La Théologie

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

dogmatique de la Mère de Dieu; La dévotion à la Mère de Dieu; Panagia; La Mère de Dieu toujours Vierge. Comme la Préface nous en avertit, les théologiens anglicans ne prétendent pas exposer la doctrine de l'Eglise anglicane, ils croient seulement représenter l'aile droite de l'Eglise d'Angleterre, tandis que les orthodoxes eux s'expriment avec beaucoup plus d'assurance au nom de la tradition orientale. L'immaculée conception semble constituer un point de divergence assez nettement prononcé, les anglicans ne voyant aucune difficulté à l'admettre, les orthodoxes n'y voyant pour ainsi dire que des difficultés. Ce qui ne veut pas dire, on le sait, que leur théologie et leur dévotion mariale ne soient beaucoup plus développées. Anglicans et orthodoxes s'accordent pour admettre l'Assomption. Ces conférences contiennent de belles choses, et provoquent parfois un étonnement bienfaisant et fructueux. Pour nous, catholiques, l'exposé de Mascall p. ex. a quelque chose de profondément émouvant. Il développe une théologie mariale sainement orientée, mais cette théologie, si elle s'appuie sur l'Ecriture et la Tradition, ne parvient pas à reconnaître un Magistère. Et nous ne pouvons nous empêcher de soupçonner que c'est là quelque chose qui peine profondément M. Mascall. Car il doit se rendre compte que, de même qu'un Christianisme sans Eglise est impossible, ainsi une théologie sans Magistère ne peut avoir de consistance. C'est cependant ce qu'il est, un théologien sans Magistère. Il affirme sa loyauté à l'Eglise anglicane, mais il ajoute, comme une opinion commune dans cette même Eglise, qu'un anglican ne doit rien admettre parce que c'est anglican, mais seulement parce que c'est vrai (p. 50). Comment qualifier cette foi ? E. J. Vandenbussche, S. I.

HISTOIRE DE L'EGLISE

A. Baudrillart, De Meyer et Et. Van Cauwenbergh. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie.* Fasc. LXVI : *Cashel-Catulensis.* Paris, Letouzey et Ané, 1949, 28 × 20 cm., col. 1281-1528. Prix : 350 frs franç.

Dans ce fascicule signalons d'abord les longs et remarquables articles de Dom B. Cappuyns sur Cassien et sur Cassiodore. La direction ne pouvait mieux choisir l'auteur chargé de nous parler de ces grands personnages. M. le chanoine David, spécialisé dans l'histoire de la Pologne, nous présente tous les Casimir ducs et rois de ce pays. L'abbé Jadin continue par sa notice sur Cassano all' Ionia ses études sur les évêchés italiens. Le fascicule se termine à Catherine. Parmi les saintes ayant porté ce nom on trouve déjà ici Catherine d'Alexandrie et Catherine de Gênes. M. Bardy nous confirme que l'histoire de la première, telle qu'on la raconte partout, est un roman. Son martyre cependant a déjà une attestation en Gaule au début de l'époque carolingienne. Le P. Debongnie unit à une sérieuse connaissance des sources mystiques et ascétiques chrétiennes une grande facilité de plume. Aussi lit-on avec plaisir les pages qu'il consacre ici à sainte Catherine de Gênes. E. de Moreau, S. I.

F. X. Seppelt. — *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Munich, Kösel Verlag, 1949, 35 × 18 cm., XVI-450 p.

Voici la cinquième édition de l'*Histoire des Papes* de M. Seppelt dont nous avons déjà parlé dans la *Nouvelle Revue Théologique* de 1934 (p. 429) et de 1939 (p. 842). On nous assure que cette nouvelle édition est améliorée et complétée. Il serait utile pour le lecteur de trouver dans une introduction la liste des principaux changements apportés par M. Seppelt. Mais celui-ci s'est abstenu de nous la fournir. A première vue ils paraissent peu considérables. Le succès de ce livre (56e à 65e mille) est déjà un garant de sa valeur. Nous n'avons pas à répéter ici l'énumération des qualités que nous lui reconnûmes dans nos comptes rendus précédents. E. de Moreau, S. I.

*K. D. Schmidt. — *Grundriss der Kirchengeschichte.* I : *Die Geschichte der christlichen Kirche auf dem Boden der hellenistisch-*

römischen Kultur. II : *Das Zeitalter der Alleinherrschaft der katholischen Kirche auf dem Boden der germanisch-romanischen Völkerwelt.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1949 et 1950, 22 × 15 cm., 272 p. Prix : 5,60 marks le fascicule.

En quatre petits volumes de quelque 140 pages l'auteur compte fournir aux étudiants de théologie protestante un aperçu très rapide de l'Histoire de l'Eglise. Après un siècle de labeur fécond des historiens, M. Schmidt croit le temps venu de donner aux jeunes gens non spécialisés un aperçu succinct des résultats obtenus. Il veut aussi attirer leur attention sur les divers aspects de la vie religieuse. Le premier tome traite de l'histoire ancienne de l'Eglise; le deuxième du moyen âge depuis l'entrée en scène des peuples germaniques jusqu'à la Renaissance. L'exposé se recommande par une grande clarté et la matière est divisée de façon très nette. On remarque vite que l'auteur connaît bien l'histoire de l'Eglise. Sans admettre tous ses jugements, nous tenons cependant à louer son impartialité. S'adressant à des étudiants allemands il ne cite que des ouvrages écrits en allemand. Dans le t. II il n'y a qu'une exception à cette règle qu'a paru vouloir adopter M. Schmidt. Il renvoie à Dvornik, *The Photian Schism.* Mais n'y a-t-il pas certains autres ouvrages non allemands qu'il serait bon de faire connaître aux étudiants d'Outre-Rhin, par exemple l'*Histoire des Croisades* de R. Grousset ? E. de Moreau, S. I.

*H. von Schubert. — *Grundzüge der Kirchengeschichte.* Ein Ueberblick. 11e édit. Tubingue, Mohr, 1950, 21 × 15 cm., VIII-338 p. Prix : relié : 12 marks.

La neuvième édition de ce petit résumé de l'histoire de l'Eglise a été recensée dans cette revue en 1930 (p. 354). L'année suivante l'auteur mourait. E. Dinkler nous avertit dans la préface que tous les chapitres du livre restent inchangés. Mais il y a ajouté une quarantaine de pages avec le titre : *Zwischen der Zeiten.* Nous trouvons là un aperçu très rapide des grands événements de l'histoire du monde, de 1918 à nos jours, considérés du point de vue de l'histoire de l'Eglise. Il est surtout question de l'Allemagne, des tribulations des Eglises protestantes de ce pays et de celles du catholicisme, du national-socialisme, mais aussi de l'athéisme, des églises orthodoxes, de la Russie, de l'oecuménisme, de la théologie protestante, de la papauté. On peut regretter que l'auteur laisse complètement de côté des pays comme la France et l'Angleterre. Ce résumé nous semble vraiment par trop incomplet. E. de Moreau, S. I.

S. Axters, O.P. — *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden.* Tome I : *De Vroomheid tot rond het jaar 1300.* Anvers, De Sikkel, 1950, 25 × 18 cm., XXIV-500 p. Prix : broché : 320 frs, relié : 360 frs.

Il faut se réjouir de voir paraître ce tome 1er de l'histoire de la piété dans les Pays-Bas car nous manquions d'une synthèse de ce genre et le P. Axters était le plus capable de la faire. Sa lecture ne nous a pas déçu. L'auteur répartit la matière en trois livres : la piété à l'époque romaine, jusque vers 406; origines et développements de la piété franque, de 406 à 927; enfin l'époque des grandes réformes monastiques (± 927-1300). Le deuxième et le troisième livres se décomposent en chapitres qui traitent, pour le deuxième, des ermites et ermitages, de la piété des moines de saint Colomban, de la piété bénédictine, de la piété des laïques; et le troisième, de la naissance d'une nouvelle atmosphère religieuse, des réformes bénédictines et des nouvelles fondations, de Citeaux, des chanoines réguliers, des ermites et ermitages, des béguines, de Zuster Hadewyck et de la piété des laïques. Presque tous les chapitres commencent par une étude très sérieuse et très complète des sources. Cette manière de procéder entraîne malheureusement beaucoup de répétitions et l'on a parfois l'impression que l'exposé est diffus et s'allonge outre mesure au détriment de l'intérêt. Comme il ressort de la longue bibliographie qui occupe plus de 50 pages dans son

ouvrage, le P. Axters n'a négligé aucune source, aucun ouvrage moderne qui pouvaient l'aider à réaliser son projet. Il a d'ailleurs utilisé aussi des manuscrits conservés en Belgique, France, Allemagne, Hollande, Autriche, Italie et Suisse, dont il donne la nomenclature aux pp. 461-463. Ce volume se termine par deux tables, l'une des noms de lieux, l'autre des noms de personnes. Souhaitons que le deuxième tome de cette œuvre méritante et consciencieuse ne tarde pas à paraître et qu'il ne soit pas de moindre valeur que le premier.

E. de Moreau, S. I.

*George Every. — *The Byzantine Patriarchate, 451-1204.* Londres, S.P.C.K., 1947, 22 × 14 cm., 212 p. Prix : 12 sh. 6 d.

L'histoire du patriarchat byzantin de M. Every n'est pas un travail de spécialisation, mais plutôt de sobre et solide vulgarisation destinée au public religieux, principalement anglican, qu'intéresse la question des relations religieuses entre l'Orient et l'Occident. La période que décrit l'ouvrage s'étend du concile de Chalcédoine (451) jusqu'à la prise de Constantinople par les Latins (1204). Les onze premiers chapitres retracent dans leurs grandes lignes les événements survenus jusqu'à l'époque du schisme de Photius et ne s'écartent guère des descriptions habituelles. Les quatre derniers chapitres, par contre, marquent une originalité plus grande. On sait les récentes études qui ont amené les historiens à reviser le rôle joué dans le schisme oriental par Photius et Michel Cérulaire (cfr par exemple l'ouvrage de Dvornik, *The Photian Schism*, 1948; *N.R.Th.*, 1950, p. 175 suiv.). Il y avait là une invitation, ou presque même une nécessité, à revoir, à repenser, d'une manière neuve et originale, les événements et leurs suites. M. Every adopte le jugement que le schisme de Photius ne paraît guère s'être différencié des schismes précédents, et l'état très bas de la papauté à cette époque peut expliquer l'attitude personnelle, audacieuse d'un Photius. Mais après Photius tout rentra encore dans l'ordre; même avec Cérulaire la division entre « les » Églises d'Orient et l'Occident ne fut pas consommée. Pour ne prendre que quelques exemples : le nom des papes ne fut pas effacé des dyptiques de l'Eglise d'Antioche à cette occasion, mais la chose n'advint que plus tard. Quand les Croisés de la première croisade passèrent par Constantinople et par la Syrie, ils ne furent pas reçus d'une manière hostile par le clergé et l'épiscopat local. C'est aux XI^e^ et XII^e^ siècles surtout que s'opéra graduellement la séparation totale. L'auteur attribue cette opposition grandissante en grande partie à la transformation de plus en plus rapide et marquée de la papauté en un « gouvernement central pour l'Eglise Universelle », qui trouva sa consécration dans la définition du IV^e^ Concile du Latran. Quand à ce moment l'on essaya de s'entendre, l'on s'aperçut que l'on se trouvait à deux plans différents et devant deux conceptions de l'Eglise, et de l'autorité romaine en particulier, irréductibles. L'invasion et la prise de Constantinople par les Francs en 1204 signifiait pour les Orientaux la soumission non seulement de l'Empire aux Latins, mais de l'Eglise byzantine à Rome. C'est contre cette prétention que s'éleva le peuple de Byzance. La suite des temps ne fit qu'accroître le fossé entre les deux mondes oriental et occidental. L'ouvrage qu'a écrit M. Every est celui d'un protestant sincère et croyant, nettement favorable aux Eglises orthodoxes. Lui-même note, dans sa Préface, les noms de conseillers de ces Eglises auxquels son livre doit beaucoup. Il n'entre nullement dans notre intention d'entamer ici une polémique quelconque avec lui, notre rôle consistant simplement à renseigner les lecteurs sur la signification et la tendance générale de l'ouvrage.

Ch. Martin, S. I.

U. Monneret de Villard. — *Le chiese della Mesopotamia.* Coll. Orientalia christiana analecta, 128. Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1940, 24 × 16 cm., 118 p., 93 fig. Prix : 44 lires.

La question d'archéologie religieuse à laquelle s'est appliqué l'auteur (qui s'est d'ailleurs fait une réputation dans ce genre de recherches) n'est pas facile. Dans une prospection d'ensemble des églises mésopotamiennes des régions de Ctesiphon, Hira, Rusafah, ainsi que du Tur Abdin (églises paroissiales,

églises monastiques), il cherche à définir les caractères qui spécifient ce groupe, les influences subies ou exercées. M. Monneret de Villard attache une importance considérable à l'influence que les constructions antérieures mésopotamiennes : temples babyloniens ou assyriens, palais, etc., ont eue sur le développement de l'architecture chrétienne de la région. Dans nombre d'édifices aussi les influences syrienne, hellénistique, celle-ci toutefois à un moindre degré, ont imprimé leur marque. Le type mésopotamien a lui-même réagi sur ses voisins et l'on peut déceler certains rapprochements avec des monuments religieux arméniens, anatoliens, aussi égyptiens, parmi lesquels les monastères du Wadi-Natrun, et même jusqu'en Dalmatie; ces rapports sont modestes d'ailleurs. L'étude est menée avec une connaissance très étendue des sources archéologiques et littéraires. De nombreux plans sont annexés à l'ouvrage. Les résultats auxquels a abouti M. Monneret de Villard seront-ils accueillis sans réserve par ses pairs ? Nous n'avons pas la compétence pour nous estimer l'un d'eux et laissons donc ici la réponse en suspens. Personne n'ignore combien sont difficiles les appréciations en ces matières. Du moins la solide expérience que M. Monneret de Villard s'est acquise peut-elle nous donner l'espoir que le verdict de ses juges lui sera, au moins sur l'essentiel, favorable.

Ch. Martin, S. I.

C. M. Aherne. — *Valerio of Bierzo, an Ascetic of the late Visigothic Period.* Thèse. Coll. The Catholic University of America. Studies in mediaeval History, New Series, XI. Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 23 × 15 cm., x-212 p.

La R^de^ Sœur Consuelo Maria édite, avec traduction anglaise en regard, trois écrits autobiographiques de Valère de Bierzo, auteur de la seconde moitié du VII^e^ siècle. L'œuvre de Valère nous est conservée dans un manuscrit du X^e^ s., de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Un autre manuscrit, également du X^e^ s., celui de Carracedo, est aujourd'hui perdu, mais on en possède, à l'Escurial, une copie, prise en 1591 par Ambroise de Morales, en vue de l'édition, et qui a été publiée en 1793. Une autre édition du même texte, d'après deux autres copies, perdues aussi, des deux mêmes manuscrits, a été donnée par Florez, dans *España Sacrada*. Enfin une copie du XIII^e^ s., du ms. de Carracedo, dite d'Alcobaça, se trouve à Lisbonne; elle a été publiée en 1827 par Fortunat de S. Bonaventure. Dans son édition critique du ms. de Madrid (1942), M. Pousa ne signale les variantes du ms. de Carracedo (d'après l'édition de Florez) que pour sept chapitres de l'*Ordo querimoniae* et celles du ms. d'Alcobaça, que pour deux *epitamera*. La R^de^ Sœur Consuelo a pris, comme il se devait, pour base de son édition le ms. de Madrid. Son apparat critique relève les variantes de toutes les autres éditions. Il ne semble pas qu'elle ait vu elle-même d'autres manuscrits. Le commentaire qui accompagne le texte montre une érudition très étendue. Dans son Introduction, elle examine quelques problèmes que soulèvent la personnalité et l'œuvre de Valère, mais elle doit reconnaître que l'état actuel de la documentation ne permet guère d'aboutir qu'à des conclusions conjecturales. Sur la vie de Valère nous ne possédons aucun autre renseignement que ceux qu'on peut tirer de ses écrits. Fut-il, comme beaucoup le prétendent, abbé de San Pedro de Montes ? Elle ne le pense pas, ni même qu'il ait été moine, mais plutôt simple ermite. Qu'il soit bien l'auteur des trois opuscules autobiographiques, aucune raison sérieuse ne permet d'en douter. Sœur Consuelo analyse aussi brièvement les autres ouvrages de Valère.

R. Lechat, S. I.

J.-N. Garvin. — *The Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium.* Text and Translation with an Introduction and Commentary. Coll. Catholic University of America. Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, XIX. Washington, Cath. Univ. Press, 1946, 25 × 15 cm., VIII-508 p.

Fruit de recherches très étendues en bibliographie, en histoire ecclésiastique hispanique et générale, en archéologie, en philologie, cette dissertation sur

les *Vitae* des saints de Mérida, avec édition du texte et traduction, n'est pas sans qualités ni mérites; mais l'auteur avait affaire à un texte (p. 136-259) difficile à dater exactement (septième siècle), sur la fixation duquel les circonstances présentes l'empêchaient de dire le dernier mot, faute d'accès à quelques manuscrits; il a le mérite d'avoir eu en cela le jugement sain. Il aurait dû aller plus loin dans cette voie, en classant mieux les témoins dont il pouvait disposer, même quand il n'avait à sa disposition que les variantes des anciens éditeurs. L'absence d'un texte définitif l'a forcé aussi à ne proposer qu'hypothétiquement plus d'une explication dans son commentaire; c'était sage. Mais pareil texte était-il assez sûr pour se prêter à l'analyse de quelques particularités menues ? L'auteur aurait dû rester plus ferme dans sa méthode pour son introduction (p. 1-133) et pour son commentaire (p. 260-543), discuter de près les avis de ceux qui ont travaillé de première main et classer les autres à part. Il aurait pu se montrer plus personnel, sans se contenter trop souvent du rôle de rapporteur. Ses remarques de vocabulaire et de grammaire contiennent de bonnes observations; mais il a omis de s'éclairer suffisamment à la lumière des principes de grammaire historique et des idées générales de philologie et de linguistique, aussi bien quand il s'agit de l'orthographe qu'il a modernisée, que de cas particuliers de lexicographie, de sémantique historique et de syntaxe, qu'il a accumulés souvent en statisticien plutôt qu'en linguiste. Cela l'aurait aidé à mieux situer dans le courant de la littérature en général et de la littérature hagiographique en Espagne cette langue et ce style artificiels des *Vitae*, auxquelles c'était faire beaucoup d'honneur que de les traduire. Mais, avec un peu de discernement dans le choix, on peut tirer parti utile de ces pages bourrées de richesses et extraordinairement copieuses en bibliographie.

J. de Ghellinck, S. I. (†)

C. LAGIER. — *L'Orient chrétien.* Tome II : *De Photius à l'empire latin de Constantinople.* Paris, Bureau de l'Œuvre d'Orient; dépôt en Belgique : Centre belge de l'Œuvre d'Orient, Bruxelles (15, rue du Major R. Dubreucq), 1950, 23 × 14 cm., 610 p.

Mgr Lagier, directeur général de l'œuvre d'Orient, est bien connu de tous les prêtres, directeurs d'œuvres ou bienfaiteurs qui s'intéressent au soutien des missions et des Eglises de l'Orient chrétien. C'est aussi à leur intention, en vue de mieux leur faire connaître la cause qu'ils servent, qu'il a entrepris une histoire, générale mais succincte, de ces régions, sous le titre de *L'Orient chrétien.* Le premier tome : *Des Apôtres jusqu'à Photius,* est paru en 1935, le troisième : *De l'Empire latin de Constantinople à nos jours* est encore en préparation. Le deuxième tome, qui vient de paraître, traite de la période qui s'étend de Photius jusqu'à l'empire latin de Constantinople (850 à 1204). C'est à de nombreux égards l'époque la plus brillante de l'empire byzantin, encore qu'elle soit marquée par les deux schismes qui ont amené la rupture définitive entre le monde occidental et oriental, ceux de Photius et de Michel Cérulaire. Mgr Lagier n'a pas la prétention de faire œuvre strictement scientifique ou critique. Il désire exposer simplement et *per summa capita,* en termes familiers et attachants, parfois émouvants, empreints toujours aussi de la plus filiale affection envers l'Eglise, les événements religieux et politiques (car la politique et la religion sont alors intimement liées) de cette époque. S'appuyant sur de bons auteurs, dont il cite d'ailleurs volontiers les jugements, il sait aussi s'abstenir de trancher dans les questions encore obscures et controversées, comme celles relatives au schisme de Photius. Son histoire attachante satisfera la légitime curiosité des bienfaiteurs et amis de l'Orient chrétien auquel, nous le souhaitons vivement, elle les affectionnera davantage encore.

Ch. Martin, S. I.

P. E. STEPHANOU, S. J. — *Jean Italos, philosophe et humaniste.* Coll. Orientalia christiana analecta, 134. Rome, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1949, 24 × 16 cm., 124 p.

Jean, surnommé Italos du fait de sa naissance en Italie, dans le premier quart du XI[e] siècle, élève, ami, puis adversaire momentané de Michel Psellos,

fut avec ce dernier un des meilleurs représentants de la renaissance de la philosophie et de la culture antique à Byzance. En ce qui concerne ses idées religieuses, doué d'une vaste érudition philosophique éclectique puisée à l'étude des meilleures sources antiques : Aristote, Porphyre, Ammonius Saccas, Proclus, Jamblique, il représente, avec Psellos, la tendance théologique rationnelle, qui s'affirma en opposition à la tendance anti-rationnelle et mystique, développée alors surtout dans les milieux monastiques et représentée avec éclat par Syméon le Nouveau théologien et Nicetas Stethatos, son disciple. Vaincu après la disparition de Psellos, dépossédé de sa charge de « consul des philosophes » à l'Université de Constantinople, accusé de naturalisme, de paganisme, d'idées platoniciennes ou néoplatoniciennes contraires à l'orthodoxie, condamné, il finit son existence dans la retraite et l'oubli. Tel est le personnage dont le P. Stephanou vient d'écrire la biographie, en la basant en particulier sur les inédits que contiennent le Vatic. gr. 316 et le Venetus Marcianus 265. Sa monographie est le premier essai d'ensemble sérieux sur le sujet. Sans doute pourra-t-elle encore s'enrichir de détails nouveaux que lui fourniront les sources des XI[e] et XII[e] siècles. Du moins montre-t-elle dès maintenant suffisamment l'importance du rôle théologique et philosophique de son héros, et aussi l'intérêt de son œuvre, pour qu'on puisse, nous semble-t-il, souhaiter voir publier cette dernière, même si elle ne manifeste qu'une originalité relative, comparée aux modèles dont elle s'inspire. La période et le mouvement d'idées auxquels Italos appartient comptent certainement parmi les plus brillants de Byzance et lui-même y a tenu une place trop honorable, malgré ses erreurs, ses déboires et les oppositions qu'il rencontra, pour que le P. Stephanou n'y trouve un encouragement puissant à parachever son œuvre. Ch. Martin, S. I.

H. Bordeaux. — *Un précurseur. Vie, mort et survie de saint Louis roi de France*. Paris, Plon, 1949, 20 × 14 cm., 520 p. Prix : 570 frs français.

L'auteur a, nous dit-il, entendu trois appels à écrire une Vie de saint Louis : ceux de saint François de Sales, de sainte Jeanne d'Arc et de la sainte Chapelle. Ce dernier, nous le comprenons. Il nous paraît plus difficile d'expliquer comment la connaissance des lieux où vécurent l'évêque de Genève et la Pucelle d'Orléans peut engager à écrire une biographie du grand et saint roi de France. M. Bordeaux raconte très correctement, d'après les écrivains du temps et les meilleurs historiens d'aujourd'hui, les fastes de son héros. Il entremêle peut-être trop son exposé de souvenirs personnels, de citations de prosateurs et de poètes, comme Péguy, qui n'ont qu'un rapport fort lointain avec saint Louis. Parfois nous trouvons une explication inédite de tel fait digne d'être retenue. Ainsi de la prise de Damiette lors de la première croisade du saint (pp. 234 suiv.). Le débarquement de l'armée chrétienne s'est fait par petits paquets, sur une longue étendue où se trouvaient disséminées les troupes ennemies. Des corps spéciaux d'archers et d'arbalétriers ont protégé l'opération. Le commandement égyptien semble d'ailleurs avoir été nettement insuffisant. Il reste cependant dans cette manière de voir les choses une certaine part d'hypothèse. Les lecteurs de ce beau livre ne le fermeront pas sans avoir récité la belle prière à saint Louis par laquelle M. Bordeaux le termine.

E. de Moreau, S. I.

J. J. Smith, O.F.M.Conv. — *The Attitude of John Pecham toward monastic Houses under his Juridiction*. Thèse. Coll. The Catholic University of America. Studies in mediaeval History. New Series, XIII. Washington, The Catholic University of America Press, 1949, 23 × 15 cm., x-172 p.

Lorsque, le 25 janvier 1279, John Pecham fut nommé par Nicolas III au siège archiépiscopal de Cantorbéry, il avait été chargé de cours à Paris, provincial des Frères Mineurs français et « lector » à la Curie romaine. A Paris, il avait été mêlé à la controverse qui opposait les mendiants aux séculiers. C'est dire que le nouvel archevêque était homme à prendre à cœur la cause de

la réforme de la vie religieuse et du progrès de la discipline ecclésiastique. Le jour même de son arrivée en Angleterre, il se mit sans retard à préparer la réunion d'un concile provincial à Reading, lequel, entre autres motifs, menaça de peines canoniques tous ceux qui comploteraient contre la « Grande Charte » et obligea les autorités religieuses à afficher bien en vue, dans toutes les cathédrales et collégiales, une copie lisible de ce document et à la renouveler tous les ans. Ce concile et ceux qui suivirent légiférèrent aussi en de nombreuses matières intéressant les maisons monastiques. Mais plus encore que par ses conciles, ce fut par ses visites pastorales que Pecham travailla à améliorer la vie religieuse dans les monastères soumis à sa juridiction. L'auteur étudie successivement la part prise par l'archevêque dans la réforme économique, puis dans la réforme spirituelle des monastères. En sa qualité de membre d'un ordre mendiant, il ne put échapper à tous les reproches de partialité envers ses confrères et certains de ces reproches sont certainement fondés : au cours des litiges, sa balance ne fut pas toujours égale et son obstination fut parfois excessive. Mais son zèle pour la cause de Dieu et de l'Eglise fait de John Pecham une des belles figures de son époque. R. Mols, S. I.

J. S. Donnelly. — *The decline of the medieval Cistercian Laybrotherhood.* Coll. Fordham University Series. History Series n° 3. New York, Fordham University Press, x-96 p.

Villers abritait vers 1250 une population de cent moines et de trois cents convers; Les Dunes, de 1232-1253, cent vingt moines et deux cent quarante-huit convers, de 1280 à 1291, cent quatre-vingt et un moines et trois cents convers. Ces chiffres marquent l'importance de l'institution des convers dont le R. P. Donnelly étudie le déclin. Il n'avait pas à nous en retracer longuement l'origine qui a déjà fait l'objet d'excellents travaux. Dans les premiers monastères bénédictins on ne signale pas de convers : les moines, souvent non prêtres, exécutaient eux-mêmes les travaux, aidés de serviteurs laïcs. Les convers, c'est-à-dire la catégorie de religieux astreints aux vœux comme les moines mais ne pouvant aspirer au sacerdoce, apparaissent au XI^e^ siècle dans diverses familles bénédictines : Fonte Avellana, Camaldoli, Vallombreuse. L'institution trouve son plein développement dans l'ordre de Cîteaux. Elle y était nécessitée par le fait que ces religieux exploitaient directement leur domaine et n'acceptaient pas en principe de biens féodaux exploités par des serfs et des tenanciers. Ces humbles travailleurs, dont beaucoup se distinguèrent par leurs vertus, rendirent de grands services à leur ordre. Mais après une première époque de fidélité complète à leurs constitutions, les Cisterciens acquirent des biens féodaux comme les bénédictins noirs. De plus, depuis la seconde moitié du XII^e^ siècle, on signale partout dans la classe des convers, généralement des paysans illettrés, un véritable mécontentement. Ils envient les moines, ils se montrent désobéissants, ils se révoltent pour toutes sortes de raisons; par exemple lorsqu'on veut remplacer le vin et la bière par de l'eau. Cent vingt-trois rébellions de ce genre, entre 1168 et le début du XIV^e^ siècle, sont cataloguées par l'auteur de cette brochure. Plusieurs fois des convers empêchèrent leur abbé de se rendre au chapitre, le maltraitèrent et même le tuèrent. Aussi les supérieurs cisterciens tâchèrent-ils de se débarrasser de ces religieux turbulents, dont ils n'avaient d'ailleurs plus guère besoin, car ils louaient de plus en plus leurs terres contre des rentes. Cette politique des abbés irrita d'ailleurs encore davantage les convers et il fallut, dans certaines abbayes, bien des années pour avoir raison d'eux. Dans cette étude la partie la plus neuve est constituée par l'histoire de ces révoltes et leur importance dans le déclin de l'institution des convers. E. de Moreau, S. I.

P. Brezzi. — *Storia degli anni santi.* Milan, Vallardi, 1950, 20 × 14 cm., XII-272 p.

Parmi les nombreuses histoires des Années Saintes déjà parues à l'occasion du jubilé de 1950, celle-ci nous paraît la plus complète. L'auteur retrace avec détail les fastes de chacun des jubilés. Il se sert de beaucoup de sources connues et d'autres qui le sont moins. Une importance spéciale est donnée aux

visiteurs de marque qui se rendirent à Rome à l'occasion des Années Saintes, aux organismes créés pour recevoir les pèlerins et à la topographie de la ville. Enfin de très belles planches, au nombre de 18, reproduisent d'anciens documents qui nous montrent Rome ou certains de ses monuments à diverses époques.

E. de Moreau, S. I.

M. Romani. — *Pellegrini e viaggiatori nell' economia di Roma dal XIV al XVII secolo.* Coll. Edizioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore. Serie Pubblicazioni, vol. XXV. Milan, « Vita e Pensiero », 1948, 26 × 18 cm., XVI-352 p. Prix : 1200 lires.

Parmi les millions de chrétiens venus à Rome pour la dernière Année Sainte, il se trouva certainement des historiens ou des humanistes ayant le goût de l'histoire. Beaucoup d'entre eux se sont sûrement reportés en esprit vers les années jubilaires de jadis; ils ont peut-être essayé de reconstituer en imagination les pèlerinages d'alors. L'ouvrage que voici, œuvre d'un historien de métier et fruit de longues recherches d'archives, leur permettra nombre de comparaisons des plus suggestives. Un premier chapitre traite du voyage de Rome, des moyens de communication et d'accès vers la Ville Eternelle, des mesures prises par les Souverains pontifes en ce domaine; les quatre chapitres suivants supposent les pèlerins arrivés à destination; comment y trouvent-ils gîte et couvert ? que sait-on de l'industrie hôtelière à Rome : organisation, localisation, condition financière, réglementation corporative ? Et les conditions matérielles : places offertes, prix, régime, confort ? Et le nombre des pèlerins et la durée de leur séjour ?

Toutes ces questions furent étudiées à l'aide des sources de première main. Quatorze appendices couvrant près d'une centaine de pages donnent des spécimens, des extraits ou des résumés des principaux documents utilisés. A signaler surtout la liste, tenue jour par jour, des pèlerins logés par l'Archiconfrérie de la S. Trinité en 1575, 1600 (avant juillet) et 1650, le livre de comptes de la même archiconfrérie pour 1600, la liste indiquant le nom, l'âge, la provenance et la durée du séjour de tous les voyageurs descendus au « Donzello all' Orso » durant deux ans (1680-82). Au cours du texte, de très nombreux tableaux statistiques viennent préciser fort heureusement l'importance numérique des détails étudiés. On parvient ainsi à savoir qu'au XV^e^ siècle de 25 à 40 % des voyageurs se déplaçaient à cheval; que parmi les pèlerins non italiens les Français étaient les plus nombreux; que les chiffres avancés par les chroniqueurs pour les plus anciens Jubilés sont fortement exagérés; que sur les treize rioni de Rome, le Borgo et le rione Ponte renfermaient en 1526 plus de 30 % du total des auberges, tavernes et hôtelleries; qu'un quart de ces établissements étaient tenus par des femmes; que 42 % des voyageurs étaient âgés de 20 à 30 ans; que les fortes pointes de présences de pèlerins se placent aux grandes fêtes : Semaine sainte (1575, 7.000; 1600, 13.000; 1650, 30.000 arrivées à l'hospice de la S. Trinité), semaine de la Pentecôte, de la Fête-Dieu, de la Noël); que durant l'année sainte 1575 119.608 pèlerins et 276.032 en 1650 furent hébergés à l'hospice de la T. S. Trinité; que le budget de cet hospice s'éleva en 1600 à près de 45.800 scudi de recettes et plus de 46.300 de dépenses. Bref, un ouvrage très intéressant, venu bien à son heure et répondant parfaitement aux exigences les plus strictes de la critique historique.

R. Mols, S. I.

A. Cistellini. — *Figure della riforma pretridentina.* Coll. Studi e documenti di storia religiosa. Brescia, Morcelliana, 1948, 24 × 16 cm., 354 p. Prix : 1000 lires.

Voici un livre suggestif et l'on voudrait en posséder plusieurs du même genre. Bien que le titre ne le dise pas il n'est question ici que de Brescia. L'auteur nous présente les « figures de la réforme prétridentine » qui se rattachent à cette ville, soit par leur naissance, soit par les séjours plus ou moins prolongés qu'ils y firent au XV^e^ siècle et dans la première moitié du XVI^e^. Procession imposante! Elle fait passer devant nous des centaines de religieux, de

religieuses, de prêtres séculiers, favorisés très souvent de grâces extraordinaires, adonnés à la plus haute mystique et en même temps déployant un grand zèle, fondant diverses œuvres charitables. Parmi ces personnalités quelques-unes seulement sont mises en relief dans les divers chapitres : la sœur Stefana Quinzani, sainte Angèle de Merici, la sœur Laura Mignani, Bartolomeo Stella, le groupe spirituel de Salo, le P. François Cabrini, le P. François Santabona. Il est souvent question dans ces pages des Oratoires de l'Amour divin. M. Cistellini nous fait connaître ces saintes gens grâce à des documents inédits, à des lettres surtout, qu'il transcrit dans la seconde partie de son livre. Il nous fournit aussi une abondante bibliographie; son exposé ne manque pas d'esprit critique. E. de Moreau, S. I.

É. DE MOREAU, S. J., P. JOURDA et P. JANELLE. — *La crise religieuse du XVI^e siècle.* Coll. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours fondée par A. Fliche et V. Martin, 16. Paris, Bloud et Gay, 1950, 25 × 17 cm., 462 p. Prix : 960 frs français.

Plus n'est besoin de présenter aux lecteurs de la *N.R.Th.* la collection « Histoire de l'Eglise » fondée par A. Fliche et V. Martin et à laquelle d'excellents spécialistes ont déjà collaboré. Non seulement tout historien, mais tout homme cultivé sait que cette collection en voie de parution est la plus importante des synthèses d'histoire de l'Eglise en langue française. Les volumes paraissant à mesure de leur achèvement, ce vol. XVI est en réalité le treizième qui voit le jour. Avec lui la série atteint à la moitié de son ampleur définitive.

Contrairement au principe suivi pour les tomes consacrés au moyen âge, celui-ci — de même d'ailleurs que le suivant déjà paru sur « Le Concile de Trente » — n'embrasse pas une période délimitée par deux dates. Il suit un principe de division idéologique groupant en un seul volume toute l'histoire de l'apparition et des premiers développements de la Réforme. Chacune de ses trois branches principales : Luthéranisme, Calvinisme, Anglicanisme, fut confiée à une compétence. Le P. de Moreau, dont la réputation d'historien n'est plus à faire, s'est chargé des pages consacrées à Luther et à sa doctrine; en outre le chapitre traitant du Calvinisme dans les Pays-Bas est également de sa plume. Les autres chapitres se rapportant à Calvin et à son œuvre sont de M. Jourda, professeur à Montpellier et grand connaisseur du XVI^e siècle français. Enfin M. Janelle, le spécialiste des origines anglicanes, a retracé l'histoire de la crise religieuse dans les Iles Britanniques.

Sous la conduite de tels guides, le lecteur peut être assuré de marcher sur un terrain solide. Il n'y trouvera à reprendre que quelques vétilles. Celle-ci, par exemple : On sait que le premier acte de l'affaire du divorce de Henri VIII se termina par une double proclamation : celle du légat Campeggio à Londres, ajournant le tribunal jusqu'après les vacances, selon l'usage romain; celle de Clément VII dissolvant le tribunal des légats et évoquant toute l'affaire à Rome. La décision du pape fut prise au consistoire du 16 juillet 1529 et communiquée au roi et à Wolsey le 19. Sur la foi d'auteurs secondaires, l'ajournement par Campeggio avait été daté du 23 juillet, soit sept jours après la décision romaine. Dans un ouvrage paru en 1935, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme,* M. Janelle avait fort justement démontré que la date du 30 juillet était beaucoup plus vraisemblable. Aussi maintient-il aujourd'hui la date corrigée (p. 323-324), mais contrairement à toute logique il ajoute aussitôt : « sept jours auparavant, le pape... avait dissous le tribunal des légats ».

Un reproche plus grave concerne le plan d'ensemble suivi par la collection. A première vue, il peut paraître avantageux de choisir un plan idéologique; cela permet de traiter un sujet en entier et de le confier à des compétences. Mais cela expose facilement à des redites et — ce qui est plus important — à des omissions. Comme il n'y a pas de table alphabétique et que, si tout va bien, le volume prévu à cet effet paraîtra dans une quinzaine d'années, la situation est irrémédiable. Nous avons cherché des renseignements sur Zwingli et sur le « Sacco di Roma » par le connétable de Bourbon en 1527; ce fut en vain. Ce serait en vain aussi que l'on chercherait dans toute la série une mention de la part prise par les papes dans les luttes contre les Ottomans entre

1520 et 1560, ou encore de l'activité missionnaire de l'Eglise entre ces deux mêmes dates, le vol. XV devant finir en 1517 et le vol. XVIII s'ouvrant en 1563. Ces dates ne sont d'ailleurs que des pièges, puisque plus d'un tiers du volume XVII, déjà paru, intéresse une période postérieure à 1563. On peut aussi se demander pourquoi l'histoire du Calvinisme en France s'arrête en 1547, celle de son expansion en Europe centrale est totalement omise, celle de la Réforme en Angleterre ne dépasse pas 1560, alors que l'histoire du Luthéranisme et celle du Calvinisme dans les Pays-Bas furent poussées jusqu'en 1585 ? Il est déjà désagréable de devoir, faute de table, feuilleter longuement un volume à la recherche d'un détail. La situation devient franchement inadmissible, s'il faut hésiter entre trois ou quatre volumes à cheval sur une même période. D'autant plus qu'il s'agit d'un ouvrage non de lecture mais de consultation.

R. Mols, S. I.

*Fr. Wendel. — *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse.* Coll. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, n° 41. Paris, Presses universitaires de France, 1950, 25 × 17 cm., VIII-292 p. Prix : 600 frs franç.

Les bons ouvrages sur Calvin n'abondent pas. Les sept volumes de E. Doumergue nous présentent une masse de renseignements, mais sont gâtés par la tendance hagiographique et apologétique et par les préjugés théologiques de leur auteur. Le livre de M. Wendel est, lui, excellent. On y trouve une biographie de Calvin et une étude de sa pensée religieuse. Le professeur de Strasbourg se montre très impartial et n'hésite pas à reconnaître des lacunes, des fautes, l'esprit tyrannique du réformateur et sa prétention de se croire en tout inspiré par Dieu. Notons quelques passages qui nous ont particulièrement intéressé : l'analyse du premier travail de Calvin sur le *De Clementia* de Sénèque et la détermination de ce qu'il garda de l'esprit humaniste; l'affirmation que le discours de Cop n'est pas l'œuvre du futur maître de Genève; la recherche de ce que son *Institution chrétienne* doit à Luther, à Mélanchthon et à Bucer; l'utilisation qu'il y fait des œuvres de saint Augustin; l'insistance de l'auteur à mettre en relief le christocentrisme de Calvin et à marquer que, malgré son importance, sa doctrine de la prédestination et de la réprobation antécédentes et absolues ne forment pas le centre de son système; l'aveu des embarras qu'il éprouva à expliquer le baptême des enfants et son incapacité à donner à l'eucharistie une place vraiment organique dans l'ensemble de sa théologie.

E. de Moreau, S. I.

H. Jedin. — *Storia del Concilio di Trento.* Vol. 1 : *La lotta per il Concilio.* Brescia, Morcelliana, 1949, 25 × 18 cm., 488 p. Prix : 1800 lires.

Bien qu'elle ne soit pas encore tout à fait achevée, la publication critique des sources de l'histoire du Concile de Trente par la Goerresgesellschaft, commencée en 1901, permet maintenant de composer sur l'assemblée oecuménique l'ouvrage attendu depuis si longtemps. Après un travail préparatoire d'une vingtaine d'années, M. H. Jedin nous en donne le premier volume. Celui-ci comprend deux livres : le premier traite de l'histoire conciliaire à partir des conciles du XV^e^ siècle; le second, le plus long, de la préhistoire du concile de Trente au XVI^e^ siècle jusqu'à son ouverture le 13 décembre 1545. Trois autres volumes suivront; le premier étudiera les deux premières périodes du concile, de 1545 à 1547 et de 1551 à 1552. Le deuxième sera tout entier consacré à la troisième période de l'assemblée, sous Pie IV. Le dernier mettra en relief l'importance du concile de Trente dans la vie de l'Eglise. Les faits retracés par M. Jedin sont naturellement connus dans leurs grandes lignes. La valeur de son exposé tient aux détails nouveaux qu'il donne sur un grand nombre de points. Il recherche par exemple minutieusement l'évolution de l'idée conciliaire dans les écrits d'un grand nombre de théologiens et de canonistes du temps. Il nous permet de suivre de près les réactions des événements de 1534

à 1545, sur la décision de Paul III de réunir le concile. Ainsi, les causes qui provoquent la première convocation à Trente sont, d'après lui, l'échec des tentatives d'union entre protestants et catholiques à la diète de Ratisbonne (1541), la menace d'un concile national allemand et la pénétration du luthéranisme en Italie. Nous ne pouvons résumer chapitre par chapitre cet ouvrage tout à fait remarquable. M. Jedin se sent à l'aise dans cette histoire embrouillée et son exposé se lit toujours sans peine. Puisse-t-il mener à bonne fin la grande œuvre dont il nous donne le début. Deux petites inexactitudes à relever : p. 172, l'évêque de Liège dont il est question là n'est pas *Bernard* mais *Erard de la Marck*; p. 266, Pierre Van der Vorst, chargé d'une mission par Paul III, n'est pas hollandais mais anversois. E. de Moreau, S. I.

H. JEDIN. — *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica.* Brescia, Morcelliana, 1950, 19 × 13 cm., 112 p. Prix : 250 lires.

Cette brochure est une édition italienne, revue et augmentée, de *Sacramentum Ordinis : das Bischofsideal der katholischen Reformation*, paru à Breslau en 1942 et traduit récemment par E. Durini. Partant de cette idée que « le concile de Trente n'est pas seulement, ni principalement, une réaction et une défense contre le protestantisme, mais plutôt un « ressourcement de tradition », l'auteur retrace la lente évolution des idées et des mœurs qui, au type de l'évêque seigneur et prince, a substitué celui de l'évêque père et pasteur des âmes. Il fait appel à tous les grands témoins de ce renouveau intérieur de l'Eglise et les cite dans l'ordre suivant : L'héritage du mouvement réformiste du moyen âge, légué par Gerson, Denys le chartreux, saint Laurent Justinien et saint Antonin. Un laïque qui décrit le type idéal de l'évêque, Contarini. L'homme apostolique, Matteo Giberti. L'humanisme chrétien, Louis Beccadelli. La contribution espagnole : F. de Tavalera, Ximénès, Juan d'Avila, Juan de Maldonado; la contribution de l'Empire : F. Nàuséa, O. Truchsess, J. Wimpfeling; l'apport français : G. Hervet, C. d'Espence. La formule classique du type idéal de l'évêque dans *Stimulus pastorum*, de Barthélemy des Martyrs. Le concile de Trente et Louis de Grenade. L'idéal devenu réalité : saint Charles Borromée. Regard final sur saint Robert Bellarmin et le siècle baroque. une synthèse d'histoire très suggestive. Ce petit livre de Mgr Jedin sera un précieux instrument de travail pour tous ceux qu'intéressent la théologie et l'histoire de l'épiscopat de l'Eglise latine dans les temps modernes.

P. Broutin, S. I.

K. EDER. — *Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus 1555-1648.* Vienne, Herder, 1949, 24 × 17 cm., XVIII-460 p.

Le regretté Mgr Kirsch avait lancé, il y a déjà bien des années, une *Histoire de l'Eglise* dont il publia lui-même le premier volume. Ensuite en parurent deux autres (des débuts du XIII[e] siècle au milieu du XV[e]; de 1648 à nos jours). Celui-ci retrace l'histoire de l'Eglise de la Paix de religion d'Augsbourg au Traité de Westphalie. C'est, chez les princes catholiques comme chez les princes protestants, le siècle de l'absolutisme confessionnel de l'Etat. L'exposé est exact, sobre, complet. L'auteur connaît très bien la bibliographie des sujets qu'il traite. Quelques remarques cependant. M. Eder a tort de croire que l'auteur des *Exercices spirituels* manque de tous « affekte » (p. 48). S. Ignace fait continuellement appel au sentiment dans les méditations de ce livre. Peut-être la lecture des lettres de saint Ignace et les deux premiers fascicules de l'histoire de la Compagnie de Jésus, du P. Brodrick, qu'il ne cite pas, lui aurait-elle suggéré certaines nuances dans son portrait du fondateur de la Compagnie. Celui-ci se montra toujours d'une grande charité, d'une admirable délicatesse pour ses inférieurs, même pour les plus difficiles (p. 54). Il est douteux que saint Vincent de Paul ait été vendu comme esclave (p. 91). Les évêques des Pays-Bas n'ont pas érigé de séminaire à Louvain après le concile de Trente, mais chacun d'entre eux a tenté avec plus ou moins de succès de le faire dans son diocèse (p. 318). L'auteur n'est pas parvenu à

éviter les répétitions. Ainsi il revient au moins trois fois sur la Saint-Barthélemy et, dans deux de ces passages, nous donne des détails à peu près identiques. E. de Moreau, S. I.

Ch. De Clercq. — *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* T. XI : *Conciles orientaux catholiques.* 1re partie. Paris, Letouzey et Ané, 1949, 24 × 17 cm., XII-492 p. Prix : 1300 frs franç.

Ce volume vient à son heure. L'auteur, membre de la commission pontificale pour la rédaction du code de droit canonique oriental, nous dit en effet que, parmi les sources utilisées (pour le droit matrimonial déjà paru) ou à utiliser par cet organisme, les conciles et synodes orientaux catholiques tenus depuis 1575 constituent l'élément le plus important. Ajoutons encore, pour montrer l'importance de ces conciles, que les Maronites ne consolidèrent définitivement leur union avec Rome, et que les divers groupements orientaux ne se formèrent sous une hiérarchie particulière et ne reconnurent l'autorité du Saint-Siège qu'après le concile de Trente. L'auteur, docteur en droit canonique, en sciences historiques et en sciences ecclésiastiques orientales, a apporté tous ses soins à l'édition de la première série de ces assemblées jusqu'en 1849. Il ne les publie cependant pas dans l'ordre chronologique mais réunit celles qui se rapportent aux différents groupements catholiques orientaux : Maronites, Malabares, Ruthènes, Arméniens de Pologne, Roumains de Transylvanie, minorité melkite catholique (en Syrie p. ex.). Deux grandes parties se partagent son livre : *Efforts d'union et de première organisation* (de 1577 à 1765) ; *Elaboration des droits écrits particuliers* (de 1714 à 1849). Dans un dernier chapitre, M. De Clercq présente la synthèse comparative des différentes législations conciliaires relativement aux patriarches, à l'épiscopat, au clergé diocésain, à la vie monastique, au baptême et à la confirmation, à la messe et à l'eucharistie, à la pénitence et à l'extrême-onction, à l'ordre, au mariage, enfin aux jeûnes et aux fêtes. C'est donc toute une histoire des églises orientales catholiques à l'époque moderne que nous offre l'auteur. Rome, tout en tâchant d'introduire les décrets du concile de Trente, respecte en général les coutumes des églises orientales. Parmi les défauts souvent reprochés aux clercs, retenons l'ébriété, le blasphème et la négligence de porter l'habit ecclésiastique. Les conciles s'élèvent contre les monastères mixtes et les voyages trop fréquents des moines, parmi lesquels il semble y avoir un certain nombre de gyrovagues. Une remarque : nous ne pensons pas que Nestorius, dans ses sermons au peuple, ait affirmé que, dans le Christ, la personne divine et la personne humaine étaient distinctes. Ce n'est là qu'une conséquence de son refus de reconnaître à Marie le titre de Mère de Dieu. E. de Moreau, S. I.

G. Petrowicz. — *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686).* Coll. Orientalia christiana analecta, 135. Rome, Pont. Inst. Orientalium studiorum, 1950, 24 × 17 cm., XVI-334 p.

Les communautés arméniennes de Pologne dont il est question dans cet ouvrage sont celles de Galicie orientale (Lwow et les principales villes de cette région). Emigrées peu à peu d'Arménie après la défaite des Bagratides au XIe siècle, elles s'installèrent progressivement jusqu'au XVIIe dans ces villes où elles acquirent, grâce à leurs qualités de race, en particulier leurs aptitudes commerciales, une situation assez privilégiée. Elles passèrent définitivement à l'Union avec Rome entre 1626 et 1686, durant le très long épiscopat de Mgr Nicolas Torosowicz (1627 à 1681) qui fut, avec les missionnaires théatins, en particulier les PP. Galano et Pidou, fondateurs et directeurs du Collège arménien de Lwow, le principal artisan de la réconciliation. L'auteur retrace dans son livre le long et parfois très délicat processus, qui commença par la soumission du pasteur lui-même, lequel ne fut suivi qu'assez longtemps après par l'ensemble du peuple grâce à l'évangélisation des théatins. Cette histoire montre en particulier les fautes de tactique (celles concernant la liturgie par exemple), les manques de compréhension mutuelle, les faiblesses morales aussi de l'évêque, dont l'attitude causa plus d'une fois des inquiétudes à Rome. Elle

s'appuie sur une documentation spécialement riche, qui n'a pu être obtenue que par l'utilisation méthodique des sources abondantes et inédites des Archives romaines, en particulier celles de la Propagande. L'auteur a pu de la sorte offrir un tableau fort renouvelé de cet épisode mal connu jusqu'à ce jour.

Ch. Martin, S. I.

Ch. LEDRE. — *L'Eglise de France sous la révolution.* Coll. Bibliothèque chrétienne d'histoire. Paris, Laffont, 1949, 20 × 14 cm., 324 p. Prix : 600 frs franç.

Le sujet de ce livre n'est pas nouveau. Mais l'auteur, qui se montre fort au courant de la bibliographie, s'attache surtout à retracer la vie chrétienne du peuple pendant la période qui va jusqu'au Concordat. Aussi consacre-t-il des pages qui nous ont beaucoup intéressé à l'organisation des catholiques, à l'activité des missionnaires, etc., après la première loi de séparation en 1794. Les faits qu'il retrace, empruntés aux régions les plus diverses, rendent souvent un son très différent. Le lecteur jugera ainsi de la prudence avec laquelle il faut, pour demeurer vrai, tout en s'efforçant à la synthèse, écrire ce qu'on pourrait nommer « les histoires religieuses » de la Révolution française.

E. de Moreau, S. I.

HISTOIRE

Mélanges Henri Grégoire. Coll. Université Libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, t. IX (1949). Bruxelles, Secrétariat des Editions de l'Institut, 1949, 26 × 17 cm., xxx-638 p. Prix : 350 frs.

Le Prof. H. Grégoire, vice-président de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves à l'Université de Bruxelles, directeur de *Byzantion,* un des promoteurs les plus actifs des études byzantines en Belgique et même à l'étranger vient de recevoir, sous forme de *Mélanges,* de la part de ses pairs, amis et élèves, un hommage aussi impressionnant que mérité. Le premier volume est actuellement paru. Sa masse est des plus compactes. La philologie classique, le byzantinisme, les sciences religieuses se partagent à peu près en parts égales la presque totalité des contributions. Le nombre considérable de celles-ci (52) ne nous permet de signaler ici que les plus intéressantes du point de vue des sciences religieuses.

M. G. Bardy, *Sur l'apologie de Quadratus,* résume, après l'examen complet de la tradition, nos connaissances certaines sur l'apologète : elles sont infimes et en tout cas il y a lieu de distinguer le Quadratus apologète du Quadratus prophète en Asie-Mineure au début du II^e^ siècle, et du Quadratus, évêque de Corinthe, à une date un peu postérieure. — Dans *The Finding of the Virgin's Robe,* N. H. Baynes raconte la légende de la découverte de la robe de la Vierge ainsi que son transfert à Constantinople où elle fut vénérée. — C'est un sujet apparenté au précédent que fournit la contribution de R. M. Dawkins, *The Icon of Serdenay,* où il reconstitue l'histoire légendaire de la statue de la Vierge encore actuellement conservée dans le couvent des religieuses orthodoxes de cette localité, distante de 10 km. de Damas. — *La lamelle Virolleaud,* de H. E. del Medico, nous donne le texte, la traduction et l'interprétation de cette amulette qu'utilisa sans doute quelque marchand désireux de se protéger contre les périls des voyages. Il y a lieu de signaler dans ce texte des réminiscences de la trente-neuvième Ode de Salomon. — R. J. H. Jenkins, *The Mission of St. Demetrianus of Cyprus to Bagdad,* nous rapporte la mission entreprise en 912 ou 913 par le saint, à la demande du gouvernement byzantin, auprès du calife de Bagdad, pour protester au sujet d'une attaque faite contre les chrétiens de Chypre et obtenir le relâchement de ceux qui avaient été faits prisonniers. — Ensuite F. et L. Kern nous ramènent dans notre monde occidental avec leurs *Prolegomena zu einer neuen Textausgabe der Imitatio Christi* où est examinée la valeur critique de la tradition manuscrite. — M. Lot-Borodine,

La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Ecriture et chez Nicolas Cabasilas, étudie, en partant de la vision de l'autel dans l'Apocalypse et en s'appuyant en particulier sur l'interprétation symbolique de Nicolas Cabasilas, la signification théologique et mystique de l'autel et du sacrifice qu'il exprime. — G. Moravcsik nous rapporte ensuite la découverte curieuse, dans la Bibliothèque Teleki de Targu-Mures en Transylvanie, d'une feuille de papier écrite de la main de Ph. Mélanchthon et contenant 25 lignes puisées à l'Histoire ecclésiastique de Nicéphore Xanthopoulos. — Nous retournons ensuite au IV^e^ siècle avec l'importante contribution de J. Sinko à l'étude du *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome. Cet auteur reporte à la fin de la carrière de saint Jean Chrysostome la composition de l'ouvrage, qui n'aurait pas été écrit avant sa déposition et son exil, donc entre 403 et 407. — Enfin on lira encore avec intérêt l'article de J. Vogt, *Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.* qui apporte dans le débat relatif à la vision de Constantin du matériel nouveau ou peu connu, en vue d'aider à trancher la question de la véracité du récit d'Eusèbe : les allusions à une apparition de la croix chez les auteurs du IV^e^ siècle, en particulier Rufin, Grégoire de Nazianze et Cyrille de Jérusalem.

Notre revue est loin d'être complète ; il faudrait ajouter les nombreux articles concernant l'histoire des religions antiques : classiques, sémitiques et même bouddhique. Nous y trouvons les signatures de P. Amandry, W. Deonna, R. Dussaud, E. Lamotte, F. Lot, S. G. Mercati, d'autres encore, que nous nous excusons de ne pouvoir citer. Leur énumération nous conduirait trop loin. Ce que nous avons dit permet amplement de souligner l'intérêt des *Mélanges Grégoire* pour les études ecclésiastiques. Le second volume, qui formera le tome X de l'*Annuaire* pour 1950, apportera sans doute encore aussi une nouvelle gerbe. Ce sera une fois de plus, nous n'en doutons pas, tout honneur pour le Professeur qu'il célébrera et tout profit... pour nous.

Ch. Martin, S. I.

A. M. Frenkian. — *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne.* Tome I : La doctrine théologique de Memphis (l'inscription du roi Shabaka). Paris, Geuthner, 1946, 25 × 18 cm., 168 p. Prix : 300 frs franç.

Tome premier d'un ouvrage qui doit atteindre Plotin, saint Augustin et l'augustinisme médiéval, ce volume propose une thèse qui ne pourra être jugée qu'après le tome second. L'orientalisme des Grecs serait plus tardif que ne le pensent beaucoup d'auteurs exposés dans un chapitre d'introduction qui rendra service comme « status quaestionis ». La seule question traitée est celle de la création et des origines des dieux et du monde, dont il a d'abord cherché les représentations égyptiennes. Théogonie et cosmogonie y sont d'une inspiration nettement différente de celle d'Hésiode, des Milétiens et des penseurs grecs jusqu'à Aristote inclus. Après Alexandre, les Grecs s'orientent vers « l'idéalisme subjectif, conçu sur le modèle de l'esprit humain et de son activité ». Contraire à l'esprit grec, celui-ci serait venu d'Egypte. Il suffit de s'entendre sur le sens des mots, mais pourquoi se limiter à l'inscription du temple de Ptah datant du VII^e^ siècle ? Attendons la suite de l'enquête avant de conclure.

J. Gilbert, S. I.

ΔΕΛΙΑΔΗ, Νικόλαος Π. — Κατάλογος ἐντύπων δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης. 1^re^ partie : Ἔντυπα ἐκδοσέων 1494-1832 Πλὴν τῶν ξενογλώσσων. Coll. Δημοσιεύματα δημοτικῆς βιβλιοθήκης Κοζάνης, n. 1. Salonique, 1948, 25 × 18 cm., XVI-264 p.

La Bibliothèque municipale de Kozanès en Grèce, qui compte aujourd'hui 15.000 volumes, nous a aimablement envoyé le premier tome de son Catalogue des imprimés. Celui-ci décrit les éditions en langue grecque ou d'auteurs grecs s'échelonnant de 1494 à 1832. La liste comprend 888 titres. Les descriptions

sont faites selon les meilleures règles en cours aujourd'hui et l'ouvrage ne compte pas moins de cinq tables différentes : auteurs, traducteurs, etc. ; éditeurs, villes et dates d'édition ; donateurs. C'est donc là un répertoire vraiment précieux et dont le maniement est aisé. Un regard même superficiel fait apparaître très vite que la proportion des livres ecclésiastiques : Bibles, ouvrages des Pères, livres liturgiques, etc., est considérable. Cela tient sans doute à la manière dont la Bibliothèque s'est formée. Elle doit beaucoup aux évêques ou métropolites de Kozanès dont plusieurs ont été ses insignes bienfaiteurs : en particulier les évêques ou métropolites Benjamin, Denys, Photius, Théophile. Si le nombre des incunables est modeste (quatre ou cinq), et leur valeur relative, il y a, par contre, d'assez nombreuses éditions rares. Une soixantaine de titres ne sont pas renseignés dans la *Bibliographie hellénique* de Legrand.

Il est curieux aussi de constater le lieu d'origine de ces volumes. La table constituée à cet effet est des plus éloquentes : nous dénombrons sur 888 ouvrages : environ 225 en provenance de Venise, 200 de Vienne, 120 de Leipzig, c'est-à-dire que les libraires-éditeurs de ces trois seuls endroits se partagent presque les deux tiers du fonds. Vis-à-vis d'eux Paris ne compte que 40 titres, Bâle 28, et Lyon, par exemple qui fut, au XVII[e] siècle, un grand centre d'édition, aucun (Anvers, un seul titre). L'Orient lui-même fait piètre figure : 8 ouvrages sont originaires de Bude, 20 de Pest, 14 de Moscou, 13 de Constantinople, 3 seulement d'Athènes, 2 de Smyrne, et 1 de Jérusalem et de l'Athos. Ces données sont extrêmement suggestives pour nous apprendre où se trouvaient les grands centres d'approvisionnement intellectuel de Grèce, il y a deux ou trois siècles. La table deuxième qui nous donne par éditeur et par date d'édition la nomenclature des ouvrages permet de constater ultérieurement quelles furent dans ces villes mêmes les grandes « maisons d'édition » qui ravitaillèrent la Grèce. A Venise ce furent surtout : Nicolas Glucus (115 titres), Théodose Démétrios (33 titres), Bortoli (30 titres), Théodose Panos (21 titres), Nicolas Saros (15 titres), etc. Ces constatations sont vraiment suggestives. Valent-elles pour d'autres dépôts que celui de Kozanès ? Cela devrait être examiné. Mais on entrevoit déjà ce que pourrait être le rendement d'un catalogue, rendement bien supérieur au simple intérêt local, si l'on procédait comme il a été fait ici à un dépouillement et un classement vraiment méthodique et judicieusement établi des fonds de livres.

Nous féliciterons d'autant plus vivement le bibliothécaire qui l'a entrepris avec cette rigueur et mené à bonne fin, que le millésime de 1948, imprimé sur la couverture du livre, nous rappelle que celui-ci a paru à une époque où la Grèce se débattait encore dans des difficultés sans nombre, et qu'en de telles circonstances le seul fait d'avoir osé entreprendre et mené au terme est déjà un signe de courage et de vitalité qui mérite le respect et l'admiration.

Ch. Martin, S. I.

J. Bérard. — *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité : l'histoire et la légende.* Coll. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 150. Paris, de Boccard, 1941, 564 p. avec cartes. Prix : 300 frs.

Ce livre important est le résultat d'une vaste enquête entreprise par M. Bérard sur les origines de l'hellénisation de la Grande Grèce (Italie méridionale et Sicile). Ses mérites sont nombreux, et ce n'est pas l'un des moindres que d'avoir réussi à proposer, selon un plan vraiment lumineux et clair, un sujet passablement enchevêtré. M. Bérard a considéré successivement les trois catégories de sources qui se présentaient à lui pour l'éclairer : les sources dites historiques (surtout Thucydide, Diodore, etc.), les sources archéologiques, enfin les traditions légendaires (légendes d'Ulysse dans les mers italiennes, des *Nostoi*, des travaux d'Héraclès, de Jason et des Argonautes, etc.). Jusqu'à quel point ces traditions légendaires contiennent encore des éléments d'ordre historique, c'est là une question très délicate, où M. Bérard estime très ouvertement qu'il y a lieu de se montrer moins sceptique que ne l'a été la critique des soixante dernières années (Beloch, Pais, Ciaceri, Giannelli, etc.). Chacun des

groupes de la colonisation grecque a été examiné successivement dans l'ordre chronologique de fondation : la Campanie d'abord, puis la Sicile orientale, l'Italie méridionale, enfin la Sicile méridionale et occidentale. Chacune de ces fondations est étudiée en elle-même, et l'on devine le nombre des problèmes que cette multitude de recherches particulières a pu soulever. M. Bérard s'y meut fort à l'aise et son esprit très clair et méthodique est parvenu dans bien des cas à des solutions satisfaisantes. Les conclusions générales de l'auteur marquent un retour en arrière vers les données traditionnelles (p. 526). M. Bérard estime que la légende, « dans sa version primitive la plus dépouillée, remonte à une tradition beaucoup plus ancienne que la tradition historique et essentiellement différente d'elle » (ibid.). Evidemment le tout sera de discerner en elle le fond de réalité et les compléments légendaires. C'est là une matière fort délicate à traiter. S'appuyant sur ces données M. Bérard croit toutefois pouvoir esquisser, du moins à grands traits, la pénétration hellénique en Italie, même avant l'époque dite historique, c'est-à-dire avant le VIII[e] siècle avant J.C. Ses vues sont plausibles, mais cependant restent sujettes à caution. Malgré son caractère technique, le livre est de lecture facile, et il présente pour la période historique une histoire de la pénétration en Italie de l'hellénisme très sûre, très évocatrice et dont nombre de passages fourniront aux professeurs, même des classes supérieures d'humanités, une somme de renseignements précieux. Ch. Martin, S. I.

A. Torhoudt. — *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride.* Coll. Studia Hellenistica, I. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1942, 24 × 16 cm., XIV-126 p.

Cet ouvrage intéresse l'étude des origines chrétiennes et en particulier du gnosticisme alexandrin ou valentinien. Il était généralement admis jusqu'à présent que le *De Iside et Osiride* de Plutarque avait utilisé des sources alexandrines. L'auteur croit sur un point particulier pouvoir confirmer et même préciser ce rapport. Si nous avons bien saisi sa pensée (car le développement de ses interprétations se poursuit d'une manière diffuse), il redécouvre à travers les textes du *De Iside et Osiride* des éléments d'une théologie isiaque et d'une cosmogonie platonicienne qui lui permettent de reconstituer une théologie isiaque gnostique présentant des rapprochements avec la gnose alexandrine ou valentinienne connue par ailleurs, et donc vraisemblablement ayant influencé le devenir de celle-ci. Cette thèse rencontrera-t-elle l'approbation de la critique ? Peut-être. Nous le souhaitons même bien que nous craignons qu'elle ne soit l'objet de réserves ou objections, en particulier dans l'interprétation même du texte du *De Iside.* Ch. Martin, S. I.

J. Streignart. — *Pierres et images d'Occident. Cycles classiques de la Méditerranée.* I : *Crète, Grèce, Rome.* Coll. « Studia pacis », 3. Namur, Faculté de phil. et lettres ; Gembloux, Duculot, (1949), 22 × 17 cm., 196 p. et XL pages de planches.

Le Père Streignart, professeur d'histoire de l'art aux Facultés Notre-Dame de la Paix, nous a donné en 1947 un petit volume fort suggestif : *Pour apprendre à goûter les belles images.* Celui que nous annonçons aujourd'hui n'est pas moins éducatif mais s'attache davantage à retracer chronologiquement l'histoire de l'art de la Méditerranée de l'an 3000 avant notre ère au V[e] ou VI[e] siècle de l'ère chrétienne. L'auteur s'applique à nous montrer que les harmonies réalisées, d'une part, entre la peinture, la sculpture et les arts mineurs, et l'architecture, d'autre part, constituent les grandes époques ; qu'au contraire le relâchement de cette unité annonce une décadence. Mais dans la dissociation même des formes de l'art lèvent les germes d'une nouvelle beauté. Ces idées sont appliquées d'abord au cycle égéen qui se développe de 3000 environ à 1200 avant Jésus-Christ. Au sommet de la courbe il produit des chefs-d'œuvre comme le temple de Cnossos en Grèce. Le second cycle classique, celui de l'Hellade, atteint son sommet aux IV[e] et V[e] siècles avant Jésus-Christ (Phidias et le Parthénon, Polyclète, Polygnote, Lysippe, Praxitèle, etc.). Pour le cycle ro-

main il est plus difficile de saisir l'évolution à cause des influences : orientale, grecque, barbare. Il atteint son apogée dans les Forums impériaux, le Mausolée d'Auguste, l'Arc de Titus, la Colonne Trajane. Le Père Streignart a joint à son ouvrage un certain nombre de planches. Mais là même où la description n'est pas accompagnée d'une illustration, il parvient en général à faire revivre l'œuvre d'art sous nos yeux. Citons les pages si vivantes et si minutieuses qu'il consacre à la mosaïque de Sainte-Pudentienne. E. de Moreau, S. I.

B. Danielsson. — *Studies on the accentuation of polysyllabic Latin, Greek, and Romance loan-words in English with special reference to those ending in -able, -ate, -ator, -ible, -ic, -ical and -ize.* Coll. Stockholm Studies in English, III. Stockholm, Almqvist & Wiksels Boktryckeri-A.B., 1948, 24 × 16 cm., XVI-644 p. Prix : 20 kr.

La nature même de ce savant ouvrage, fruit d'un énorme travail de dépouillement et d'observations, est trop éloignée des matières ordinaires de la revue pour pouvoir nous retenir longuement. Disons seulement que ces menues recherches sur l'accentuation des mots empruntés au latin, ou au grec, et trahissant dans les vicissitudes de leur prononciation, la trace de leur accent primitif, ont un rapport étroit avec l'histoire de la langue usitée par le clergé anglais au moment de la conquête normande et ensuite, avec la pénétration dans le langage populaire des mots venus de la liturgie et de l'hymnologie chrétienne, avec la prépondérance de l'anglo-saxon dans les sermons au peuple; en ce point, les chroniques et les biographies auraient plus d'une fois donné à l'auteur la confirmation de ses idées sur les relations mutuelles des deux idiomes, progrès ou recul, pour la vie religieuse et culturelle des deux groupes ethniques. Une part aussi est à faire, ce qui n'a pas échappé à l'auteur, aux règles fixées par les *Artes dictaminis* et par les lois du *Cursus*, bref à la prépondérance du latin de Rome dans les relations des chancelleries pontificales et royales, les usages de l'enseignement scolaire et les documents de l'histoire religieuse. C'est le principal point de contact entre cette étude très spécialisée de linguistique et l'histoire religieuse en général. Tout converge dans l'aide mutuelle des sciences pour reconstituer le passé. J. de Ghellinck, S. I. (†)

E. Dermenghem. — *La vie de Mahomet.* Paris, Charlot, 1950, 19 × 12 cm., 326 p. Prix : 420 frs franç.

Dans la préface de cette seconde édition, l'auteur a heureusement supprimé une phrase peu flatteuse à l'égard des orientalistes qui ont étudié les origines de l'Islam. Il n'en reste pas moins vrai, qu'écrire une biographie vraiment objective de Mahomet, semble encore irréalisable à l'heure actuelle. Aussi l'auteur s'est-il proposé de présenter le fondateur de l'Islam de la façon dont les millions de fidèles le voient depuis une douzaine de siècles. Dans ce but, il a jugé utile de recourir plus librement aux sources traditionnelles de l'Orient, notamment à la « Sira » et à des auteurs inspirés par elle. Cette fusion de l'histoire et de la tradition légendaire fait revivre intensément sous nos yeux ce singulier événement religieux que fut la fondation de l'Islam. Le lecteur ne pourra même manquer de concevoir un certain respect à l'égard de Mohamet qui, au contact d'éléments juifs, chrétiens et autres, se crut appelé, très probablement de bonne foi, à réveiller chez ses compatriotes un véritable sentiment religieux et monothéiste. Ceci sans juger tout ce qui a suivi. Il est néanmoins regrettable que l'auteur, dans un esprit de sympathie trop poussée, ait tenté de minimiser l'exigence absolue du dogme chrétien et d'estomper, d'autre part, les déficiences de la doctrine morale de l'Islam. Aussi ce « roman historique » devrait-il être lu avec des réserves, surtout en ce qui concerne le chapitre « Christianisme et Islam ». L. Szabó, S. I.

J. Sonet, S. J. — *Le roman de Barlaam et Josaphat.* Recherches sur la tradition manuscrite latine et française. Coll. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3e série, 33e fascicule. (Bibliothèque de la

Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc. 6). Louvain, Bibliothèque de l'Université, Bureaux du « Recueil », 1949, 25 × 16 cm., 316 p.

Le R. P. J. Sonet, professeur de philologie et littérature romanes aux Facultés Notre-Dame de la Paix à Namur s'est aventuré avec une belle intrépidité dans le maquis broussailleux de la tradition manuscrite du roman de Barlaam et Josaphat, cette fameuse légende internationale, née dans les milieux bouddhiques de l'Inde, mais à qui un succès prodigieux devait assurer ensuite une existence durable dans toutes les littératures européennes du moyen âge. L'extension même de la légende a imposé au chercheur des limitations. Il s'est sagement restreint à deux catégories de traditions manuscrites, apparentées d'ailleurs, la latine et celle des langues romanes. La tradition grecque dont dérivent toutes nos traditions latines ne serait pas antérieure à la fin du X^e^ siècle, voire même au début du XI^e^. Et ce serait en 1048-49, d'après une ingénieuse hypothèse du P. Peeters, bollandiste, que la première traduction latine faite sur le grec, aurait vu le jour. La description et le classement des manuscrits latins ont été établis sur la base fournie par la BHL des Bollandistes, mais la liste des huit versions latines que celle-ci mentionne s'est complétée de cinq *Epitome* nouveaux et de deux versions tardives du XVI^e^ siècle, celle de Jacques de Billy et de Hermann de Woestenraedt. L'enquête sur la diffusion du roman dans la littérature romane est aussi des plus suggestives. Nous visitons successivement l'Espagne, le Portugal, la Roumanie, l'Italie, la Provence, la Rhétie romanche. Pour ce qui est de la France, ou mieux du vieux français, l'auteur a pu accroître notablement les témoins de la version dite champenoise (prose) et de la version anonyme (vers). En attendant l'édition complète de cette dernière que l'auteur compte entreprendre, il nous donne l'édition critique du texte des deux fragments intéressants conservés dans le ms. 552 de Besançon (XIII^e^ s.; 1032 vers) et celui de Cividale del Friuli, Busta 24 (XIV^e^ s.; 143 vers). Un glossaire complet du fragment de Besançon accompagne la publication. Bref, on a l'impression de se trouver en face d'un monument dont les matériaux se trouvent maintenant à pied d'œuvre, et où, après avoir déblayé le terrain, il ne reste plus qu'à construire. Nous souhaitons vivement que le R. P. Sonet trouve le loisir de passer à ce nouveau stade de son travail que les romanistes accueilleront avec intérêt. L'étude a été publiée, en même temps qu'à Louvain, dans la *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur* où elle porte le numéro 6. Elle fait honneur à la jeune collection, dont les débuts prometteurs contribuent déjà maintenant grandement à assurer le rayonnement intellectuel des Facultés N.-D. de la Paix. Ch. Martin, S. I.

Coll. *Monumenta Germaniae historica.* Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500-1500. Weimar, Böhlaus, 1949, 1950, 27 × 20 cm.

K. Jordan. — *Die Urkunden Heinrichs des Löwen, Herzogs von Sachsen und Bayern,* 2^e^ partie. LV-193-285 p. Prix : 22,5 marks.

Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, V. C. Erdmann et N. Fickermann : *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.* 434 p. Prix : 45 marks.

La deuxième publication signalée ci-dessus est en grande partie l'œuvre du regretté C. Erdmann. Il s'agit de diverses collections de lettres privées de l'époque de Henri IV. Quelques-unes d'entre elles présentent une unité. Ainsi les lettres de Meinhard de Bamberg et de Bérenger de Tours et celles qui furent adressées à Wratislaw II de Bohême. D'autres de ces collections sont constituées de documents provenant de divers personnages. Presque toutes ces lettres furent déjà publiées, notamment par Sudendorf. Celles de Ratisbonne, au nombre de 38, sont presque toutes inédites. Elles traitent surtout de l'étude de la philosophie. Plusieurs des lettres de Bérenger de Tours roulent sur ses diffi-

cultés au sujet de sa doctrine eucharistique. K. Jordan nous donne le deuxième fascicule des documents de Henri le Lion, duc de Saxe et de Bavière (1129-1195), c'est-à-dire de 140 pièces. Il ne comporte que les tables et une longue introduction, surtout d'ordre diplomatique. E. de Moreau, S. I.

K. M. Setton. — *Catalan Domination of Athens 1311-1388.* Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1948, 26 × 18 cm., xvi-324 p.

Parmi les nombreux Occidentaux qui au moyen âge partirent pour l'Orient en quête de guerre sainte et d'aventures, se signala, au début du XIV^e^ siècle, la fameuse « Compagnie catalane », troupe originaire, comme son nom l'indique, de la Catalogne, qui fut, à l'instar de Venise et de Gênes, une pépinière de commerçants, de marins et d'aventuriers lointains. Venant de Sicile, où ils avaient d'abord porté leurs pas et leurs aspirations, ils débarquèrent, en 1303, à Constantinople où ils servirent l'empereur pendant quelques années. Après quoi, devenus trop turbulents, ils finirent par s'en aller, parcourant le pays, unis aux Turcs et rivalisant avec eux de pillage. Le printemps de 1309 les trouvait en Thessalie, l'année suivante ils traversaient les Thermopyles et arrivaient en Grèce centrale, dans le duché d'Athènes alors occupé par les Francs et gouverné par Gauthier de Brienne. Celui-ci les prit temporairement à son service et s'efforça ensuite de les éloigner. Bataille s'en suivit près de Thèbes, en 1311, où Gauthier vaincu trouva la mort. Les Catalans prirent Athènes, la conservèrent et gouvernèrent jusqu'en 1388, date de la destruction définitive de leur puissance. C'est à l'histoire de cette domination de trois quarts de siècle qu'est consacré l'ouvrage de M. Setton. La plus grande partie raconte les événements politiques : l'opposition des papes d'Avignon et le soutien de la cause française, le transfert de la suzeraineté à la Couronne d'Aragon, les vains efforts du fils de Gautier pour reconquérir le patrimoine paternel, puis les événements qui affaiblirent graduellement la puissance catalane : crises et révoltes intestines, installation en Morée et en particulier à Corinthe de la famille florentine des Acciajuoli, son extension progressive, l'apparition de bandes navarraises qui s'emparèrent de Thèbes (1379), enfin la capture d'Athènes, d'abord de la ville basse, puis deux ans après (1388) de l'Acropole par Nerio Acciajuoli. Bien que la domination catalane finisse avec ce dernier épisode, l'auteur a ajouté un dernier chapitre racontant les vicissitudes du duché sous la domination florentine et vénitienne jusqu'à la prise d'Athènes par les Turcs (1456). La participation des Catalans à ces événements fut toutefois secondaire. L'auteur ne s'est pas contenté cependant de narrer les événements politiques. Il a exposé aussi l'organisation civile et ecclésiastique du duché (ch. VI) et donné une vue d'ensemble sur la situation sociale, culturelle et religieuse d'Athènes en ce XIV^e^ siècle (ch. XI), d'après les nombreux récits de voyageurs ou de chroniqueurs contemporains. Enfin il a clôturé son ouvrage par une bibliographie raisonnée et critique des ouvrages pouvant être consultés, chapitre qui ne compte pas moins de quarante pages et rendra de précieux services. Ch. Martin, S. I.

H. De Vocht. — *Jérôme De Busleyden, Founder of the Louvain Collegium Trilingue. His Life and Writings.* Turnhout, Brepols, 1950, 23 × 15 cm., xii-512 p. Prix : 650 frs.

Parmi les institutions séculaires les plus renommées de l'Université de Louvain, s'inscrit à la première place le Collège des Trois-Langues (latin, grec, hébreu) qu'illustrèrent de nombreux humanistes comme Erasme, Vivès et Clénart, professeurs ou anciens élèves. Si le Collège des Trois-Langues et ses professeurs ont suscité déjà d'amples monographies, la vie de son fondateur est restée relativement peu connue. Le Prof. De Vocht, qui dirige la collection des *Humanistica Lovaniensia* tout entière consacrée à l'histoire du rayonnement de l'humanisme autour de la vieille *Alma Mater*, en particulier dans le Brabant et les autres régions des Pays-Bas, a comblé la lacune par le présent volume. Jérôme de Busleyden, qui, par disposition testamentaire, immédiate-

ment exécutée après sa mort (1517) fonda le *Collegium Trilingue*, a trouvé en lui, non seulement le bienveillant et érudit historien de sa vie, mais encore un éditeur consciencieux de ses œuvres. Cette œuvre était encore inédite dans son ensemble. Elle était conservée dans le ms. original de la Bibl. Royale de Bruxelles (Mss. 15676-77) copié par un ami de Busleyden, Vegerius, pour l'humaniste lui-même. Elle comprend des *Carmina*, des *Discours* et des *Lettres*, composés en latin en différentes occasions de sa vie, dédiés ou envoyés à ses amis, humanistes, artistes ou autres. Elle constitue un témoignage concret du sens littéraire affiné de l'humaniste en même temps qu'une documentation précieuse sur laquelle s'appuie en grande partie l'historien qui veut retracer non seulement la vie et les relations de Busleyden mais encore l'histoire de l'humanisme en ce début du XVI[e] siècle. Le Prof. De Vocht s'est étendu avec prédilection sur le *curriculum vitae* de son héros. Rien de nouveau pour l'essentiel n'y apparaît, mais la biographie s'est fréquemment étoffée de détails concrets qui la rendent très vivante et instructive (par exemple sur l'hôtel de Busleyden à Malines, son architecture, ses fresques, ses orgues, etc.). Les *Carmina* et autres œuvres sont précédés d'une étude littéraire générale et accompagnés chacun d'une courte introduction ou commentaire qui les mettent en pleine valeur. La vie de Jérôme de Busleyden par le Prof. de Vocht constitue un mémorial digne en tous points du grand bienfaiteur et humaniste qu'elle veut honorer et faire apprécier. Ch. Martin, S. I.

Fr. Schnabel. — *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert.* Tome II : *Monarchie und Volkssouveränität.* 2[e] édit., Fribourg, Herder, 1949, 23 × 15 cm., VI-414 p. Prix : 18 marks.

Dans ce deuxième tome de sa *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, M. Schnabel ne dépasse guère la révolution de 1848. En trois longs chapitres il étudie les formes de gouvernement anciennes que tâche notamment de maintenir Metternich; puis les formes de gouvernement libérales, démocratiques, constitutionnelles; enfin la lutte entre les deux. L'intérêt du livre de M. Schnabel tient notamment à ce qu'il ne se contente pas de nous faire connaître ces formes de gouvernement mais les théoriciens politiques comme J. de Maistre, Haller, Stein, etc.; et qu'il détaille aussi les organisations militaires, les systèmes d'éducation en montrant leurs liens avec les formes politiques. Nous n'avons pas trouvé ailleurs un exposé aussi complet et aussi cohérent. L'auteur recherche aussi comment les institutions allemandes et les théoriciens politiques allemands dépendent d'institutions, françaises et anglaises surtout, et d'auteurs comme Montesquieu, Voltaire, Rousseau. E. de Moreau, S. I.

L. de Lichtervelde. — *Léopold II.* Coll. Présence de l'histoire. Bruxelles, Les Presses de Belgique, Editions Universitaires, 1949, 19 × 13 cm., 386 p. Prix : 99 frs.

Point n'est besoin de présenter le livre du Comte de Lichtervelde qui depuis 25 ans a enthousiasmé la jeunesse et l'âge mûr de milliers de Belges. Cet ouvrage garde un grand rôle à remplir. Il peut rendre le sens de la stabilité à ceux qui n'ont guère connu que les dernières décades si tourmentées de notre vie nationale. Il explique aussi des traits maintenant familiers de notre vie publique, mais qui sont apparus sous le règne du grand roi : politique militaire, politique sociale, politique coloniale, pour ne citer que les plus marquants. Aussi n'y a-t-il qu'à se réjouir de ce que ce bel ouvrage soit toujours mis à la disposition de nouveaux lecteurs. C. Mertens, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*